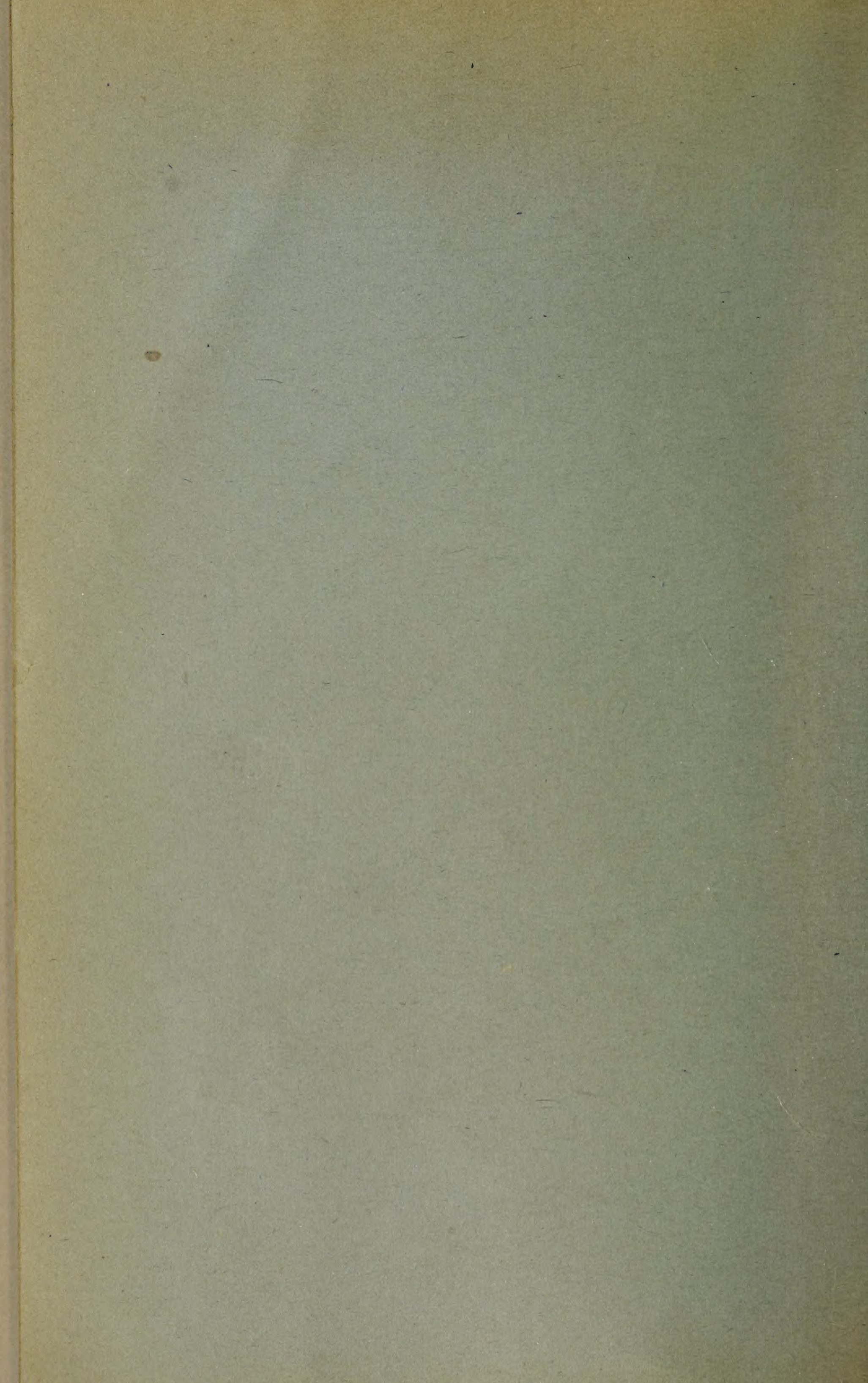


Winkler, Robert
Phänomenologie



inkler / Phänomenologie

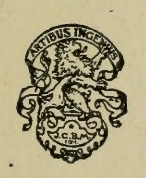


Phänomenologie und Religion

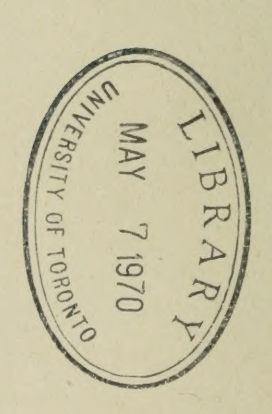
Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie

von

Lic. Dr. **Robert Winkler**



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1921



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Der Grundstock der Arbeit, die ich auf den folgenden Seiten der Oeffentlichkeit vorlege, entstammt einer im Juli 1920 der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg vorliegenden Lic.-Dissertation. Von der damals vertretenen Position, die durch weitgehendere Zugeständnisse an die Phänomenologie gekennzeichnet war, bin ich besonders durch den Einfluß der neuesten Rickertschen Bücher abgekommen. Doch wurde ich andererseits gerade durch die genannten Schriften darin bestärkt, daß die von Husserl vertretene Phänomenologie gleiche Probleme in einer der Rickertschen mindestens verwandten Art in Angriff nehme: der lebendige Aktsinn Rickerts und die Noese Husserls können geradezu durcheinander interpretiert werden. Daß Rickerts Prophysik und Husserls Phänomenologie nicht bloß gleiche Tendenzen verfolgen, sondern auch verwandte Struktur besitzen, ließe sich unschwer zeigen. Aus dieser Wesenslage heraus ergab sich für mich der Versuch, die wertvollsten Gedanken der beiden Forscher sich gegenseitig durchdringen zu lassen. Phänomenologie und Transzendentallogik brauchen sich nicht zu bekämpfen. Sie sind vielleicht dazu berufen, *zusammen* die Richtpunkte künftiger philosophischer Arbeit abzugeben.

Doch woran mir abgesehen von dem vor allem lag, war es, durch die allgemeinphilosophische Besinnung über die transzendental-phänomenologischen Fragen religionsphilosophische *und damit auch* theologische Probleme zu klären. Denn nach meiner Ueberzeugung erhebt sich die Theologie in der Disziplin der Systematischen Theologie in das Gebiet der Religionsphilosophie. Die Theologie wird hier zur Religionsphilosophie, für die der religiöse Wert des Christentums den höchsten religiösen

Wert überhaupt bedeutet. So ergibt sich die Möglichkeit, der Methodenlosigkeit und dem Methodenwirrwar, wie sie auf dem Gebiet der systematischen Theologie kein Ende nehmen wollen, von der Religionsphilosophie aus zu steuern. Eine von ihr empfohlene, möglichst umfassende Methode, die dem phänomenologischen und dem transzendentalen Moment gleichmäßig gerecht wird, kann hier helfen. Inwiefern die religionspsychologische Methode Wobbermins in dieser Beziehung einen wertvollen Ansatzpunkt für alle weitere Forschung in dieser Richtung bedeutet, soll aus dieser kleinen Abhandlung deutlich werden. Daß sie trotz der Ungunst der Zeiten unter die Presse gelangte, dafür meinem Verleger, Herrn Dr. Siebeck, herzlichst zu danken, liegt mir am Schluß noch die angenehme Pflicht ob.

Heidelberg, im November 1921.

Robert Winkler.

Ueberſicht.

Abkürzungen.

ZThK.: Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Id.: Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1913[1].

L. U.: Husserl, Logische Untersuchungen: I. Prolegomena zur reinen Logik, Halle 1901[1], 1913[2]. — II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis 1901[1]. 1. Teil 1913[2], 2. Teil 1921[2].

Formalismus: Scheler, der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (zitiert nach der Ausgabe im Jahrbuch f. Phil. und phänom. Forschg. Bd. I 2 und II 1.

Abh.: Scheler, Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig 1915.

Faber 1913: Faber, das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, Tübingen 1913.

Faber 1918: Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie in der Schwäbischen Heimatgabe für Theodor Häring, 1918.



Einleitung.

Die folgenden Ausführungen haben einen doppelten Zweck im Auge. Außer einer darstellenden und kritischen Behandlung des Programmes der Phänomenologie Husserls versuchen sie den Problemweg aller Religionsphilosophie vom Wesen zur Wahrheit der Religion zu durchmessen. Indem dieses letztere unter Zuhilfenahme der gerade durch diese Aufgabe auf ihre berechtigten Ansprüche eingeschränkten phänomenologischen Methode versucht wird, bleibt die Einheit der Untersuchung gewahrt.

Da auf religionsphilosophischem Gebiet bereits in der Richtung gearbeitet wird, die Husserl allgemeinphilosophisch in seiner Phänomenologie herausgearbeitet hat, war es zweckmäßig an dem bereits Geleisteten anzuknüpfen. Gemeint ist die religionspsychologische Methode Wobbermins. Die Tendenz zum Unmittelbaren, Frischen, Natürlichen, Anschaulichen, nach einer Sphäre, die noch ganz unberührt ist von aller Theorie, ist beiden Forschern maßgebend für die Ausgestaltung ihres ganzen methodischen Apparats. So ist die Hoffnung sicherlich nicht unberechtigt, daß sich durch eine Vergleichung der beiden Methoden wertvolle Gesichtspunkte gewinnen lassen, die sich für einen weiteren Ausbau und die wissenschaftliche Vertretung jeder von ihnen verwerten lassen.

Eine gewisse innere Beziehung zwischen beiden kündigt sich schon rein äußerlich dadurch an, daß hier wie dort die gleichen Diskussionsprobleme auftauchen. Es ist die Stellung zur empirischen Psychologie, deren Diskussion auf beiden Seiten schon zu einer

gewissen Breite gediehen ist[1]) und die Stellung zum Wahrheits-problem, deren Diskussion sich noch in den Anfängen bewegt[2]). Diese beiden Punkte sollen in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt werden. Inwiefern damit als entscheidende Grenzregulierung Wesens- und Wahrheitsfrage voneinander getrennt sind, wird die Untersuchung selbst klarstellen. Da die Stellungnahme gegen die empirische Psychologie[3]) zur Abweisung eines in die entgegengesetzte Richtung weisenden Irrtums nötigt, wird in einem besonderen 2. Teil die vertretene Position gegenüber dem Vorwurf verteidigt, sie bedinge unzulässige Rationalisierung. Dabei wird sich eine eingehendere Behandlung und Entfaltung der Wesensfrage nach ihrer methodischen Sicherung im 1. Teil ergeben. Die Einteilung ist also folgende:

1. Teil: Phänomenologie und empirische Psychologie (Wesensfrage der Religion).
2. Teil: Hauptprobleme der Wesensfrage.
3. Teil: Phänomenologie und Erkenntnistheorie (Wahrheitsfrage der Religion).

---

1) Vgl. die Auseinandersetzung Elsenhans-Linke in den Kantstudien. Elsenhans, Th., Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie: Kantst. XX. 1915, S. 224 ff. Phänomenologie und Empirie Kantst. XXII. 1918, S. 243 ff. Linke, P. F. Das Recht der Phänomenologie Kantst. XXI. 1916, S. 163 ff.

2) Freilich ist die Stellung Wobbermins zum Wahrheitsproblem eine andere (s. S. 91).

3) Natürlich nur für ihre Verwertung in den hier zur Debatte stehenden Problemen.

1. Teil.

Phänomenologie und empirische Psychologie.

Methodische Grundlegung der Wesensfrage.

Die Phänomenologie kann freilich auf diesem beschränkten Raum keine allseitige Würdigung finden. Schon die Inbeziehungsetzung zu religionsphilosophischen Problemen schränkt die Aufgabe ein und auch in diesem Rahmen muß im Interesse einer erschöpfenden Darstellung die Besinnung auf das Methodische in den Vordergrund treten.

An einen 1. grundlegenden Teil wird sich eine mehr ins Einzelne gehende Darstellung der Methodik anschließen. Sie wird sich am besten durch die Entgegensetzung zu der Position geben lassen, die abweichend von der Phänomenologie nur ein empirisch-psychologisches Verfahren für zu recht bestehend gelten läßt und auch die Phänomenologie als empirische Psychologie anspricht. Die Zusammenstellung mit ihrer Gegnerin wird ihre methodische Eigenart umso deutlicher hervortreten lassen. Zum andern bietet sich dabei die Möglichkeit, Klärung in eine Kontroverse zu bringen, die sich in der Zeitschrift für Theologie und Kirche[1]) zwischen Traub und Wobbermin entsponnen hat und dann von Faber in einer besonderen Veröffentlichung weitergeführt worden ist (Literatur s. S. 17). Die Gliederung der folgenden Ausführungen ist damit gegeben[2]).

---

1) In der Folge abgekürzt: ZThK.

2) Als Literatur für die Phänomenologie kommen vor allem in Betracht: E. Husserl, Logische Untersuchungen (zit. L. U.). I. Prolegomena zur reinen Logik. Halle 1901[1], 1913[2]. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1901[1]. 1. Teil 1913[2], 2. Teil

I. Grundlegendes zur phänomenologischen Methode.

1.

Schon in den einleitenden Worten ist es zum Ausdruck gekommen, daß es das Grundbestreben der Phänomenologie ist, an die Sachen selbst heranzukommen. Hören wir die Phänomenologen selbst! Es gilt, das, was die Wirklichkeit darbietet, einfach hinzunehmen, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich ein Anfang, im echten Sinn zur Grundlegung berufen (Jd. S. 43 f.). „Aber eins dürfen und müssen wir anstreben, daß wir in jedem Schritt getreu beschreiben, was wir von unserem Augenpunkt aus und nach ernstestem Studium wirklich sehen" (Jd. S. 201). „Man muß nur überall in der Phänomenologie den Mut haben das im Phänomen wirklich zu erschauende, statt es umzudeuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt und es e h r l i c h zu beschreiben. Alle Theorien haben sich darnach zu richten" (Jd. S. 221). „Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen" (Philosophie als strenge Wissenschaft S. 340). Scheler charakterisiert diese neue Haltung des philosophierenden Menschen der Welt gegenüber als „ein Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident Gegebenen, als mutiges Sichselbstloslassen in der Anschauung und in der liebenden Bewegung zu der Welt in ihrer Angeschautheit". Diese Philosophie habe zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagen-

---

1921 [2]. Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos I 1910 S. 289 ff. — Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (zit. Jd.). Halle 1913 [1] (auch im Jahrbuch f. Philos. u. phän. Forschg.). — M. S c h e l e r , Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Im Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschg. 1. Bd., 2. Teil, S. 405—565 und 2. Bd., S. 21—478. Halle 1913—16 (auch S. A. zitiert Formalismus). — Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1915. 2 Bde. (zit. Abh.).

den Auges (Abh. II S. 197). Das Bestreben des Phänomenologen ist es also, die Welt und ihren Inhalt vorurteilslos auf sich einwirken und dabei sich nicht schon von irgendwelchen Theorien beeinflussen zu lassen. Seine Hauptfrage ist: „Was ist gegeben?" nicht „Was kann gegeben sein?" (Scheler, Formalismus I 2, S. 454). Eine pure Selbstverständlichkeit — sollte es wenigstens sein — steht so an der Pforte der Philosophie, aber die Philosophie ist eben eine Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten, hinter denen sich von vielen ungesehen die größten Schwierigkeiten verbergen (L. U. II 1² S. 341 f.). Denn um zu diesem „Gegebenen", den wahren Letztheiten der Philosophie zu kommen, bedarf es einer mühsamen Blickabwendung von dem im natürlichen Sinn zunächst Gegebenen, um sich das Gesichtsfeld für d a s Gegebene, wie es der Phänomenologe meint, freizumachen. Erst dieses letztere verdient im strengen Sinne so zu heißen. Gar viel Gegebenes ist es nämlich nur scheinbar, ist in Wirklichkeit „Hinzugebrachtes", von uns „Hineingeschautes", nicht von den Dingen und Sachen „Herausgeschautes". Jede Theorie z. B. ist nichts den Dingen eigenes, ist nur kunstvolles Flechtwerk menschlichen Denkens, das gar oft die wahren Formen der Dinge mehr verhüllt, als daß es sie kenntlich macht. Daher denn auch die Animosität der Phänomenologie gegen Theorien (z. B. Jd. S. 57). Wie führt sie nun ihre bis jetzt nur im allgemeinsten Sinn angedeuteten Tendenzen durch? Die Antwort darauf gibt die Lehre von den Reduktionen.

2.

Wir müssen nacheinander die Schichten abtragen, bis wir zu jenem Letzten gelangen. Das ist dann erst der Gegenstand der Phänomenologie, mit ihm sind wir erst zu den wahren Sachen, mit denen der Phänomenologe „sich im Schauen vermählt" gekommen (Scheler: Abh. II, S. 205). Zunächst muß jedes Vorurteil weggeräumt werden; denn Vorurteile sind Karikaturen jeglicher Theorie. Sie bilden die oberste Schuttschicht. Nun kommt festerer Boden. Wir stoßen auf die Schicht der Wissenschaft. Sollen wir hier Halt machen? Scheint der Boden hier nicht so fest und zuverlässig, daß alle Mühe tiefer zu graben, um ein festeres Fundament

zu suchen, überflüssig erscheint? Schon die alten Skeptiker und ein Descartes blieben hier nicht stehen, jene gingen ihr mit ihrer ἐποχή, dieser mit seinem universalen Zweifelsversuch zu Leibe. Wir sind mit ihnen in der Sache eins und graben weiter. Ist ja doch das ganze System der Wissenschaften eine große Theorie, und Theorien sollten das letzte nicht sein. Nun legen wir eine neue Schicht frei, die Natur und die Seele. Sie lagen letzten Endes allen Wissenschaften zugrunde und bleiben jetzt zurück. Wir stehen anscheinend den gesuchten Tatsachen gegenüber. Aber auch sie halten weiterschürfendem Graben nicht stand. Es sind Tatsachen, die freilich allen Theorien zugrunde liegen. Aber in ihnen selbst steckt auch schon der „Anfang zu einer Theorie" (Scheler: Abh. II, S. 199). Das Höchste wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Natur und Seele, der Inbegriff alles Faktischen, das Material aller physischen und psychischen Wissenschaften sind schon Theorie. Sie sind nicht das letzte Unzerschlagbare. Sie konstituieren sich erst aus einer noch tieferen Schicht heraus. Und dieses wirklich Letzte ist das reine Bewußtsein (Jd. S. 96, 104, 105, 117, 120, 177). Hier ist harter Boden, der allem Tieferschürfen ein Ziel setzt.

Genau genommen paßt ja unser Vergleich gar nicht. Dieses reine Bewußtsein mit seiner reinen Inhaltlichkeit ist ja das uns nächste. Auf unser Bild hingesehen brauchen wir also gar nicht so tief zu graben und so viel Schutt wegzuräumen, aber lange Gewohnheit hat uns blind gemacht gegen das Nächste, wir sind weitsichtig geworden. Deshalb bedarf es solch weitschichtiger Vorbereitungen, bis wir das Feld des „transzendental gereinigten Bewußtseins" in den Blick bekommen.

Das ist in Husserls Terminologie die „phänomenologische Reduktion". Sie besteht also in einer Art Destruktion der Welt in ihrer umfassendsten Bedeutung, so wie sie uns in naiver bzw. wissenschaftlich geläuterter Anschauung gegenübersteht. Wir vermeinen im Wahrnehmungserlebnis irgendeine Sache „draußen" im Raum und setzen sie in ihm als „da", als „vorhanden" seiend. Unser wissenschaftliches Denken dringt näher ein in dieselbe Sache, die in der Wahrnehmung vor uns steht und sublimiert sie zum physikalischen Ding, immer aber steht sie „als real da", d. h. sich

auf eine ganz eigentümliche, in besonderer Weise zu beschreibende Art in dem reinen Bewußtsein, auf das wir als letztes gestoßen waren, konstituierend. Unsere neue Einstellung aber macht diese Realitäts-Konstitutionen nicht mehr naiv mit, sie ist auf dieses geheimnisvolle Triebwerk aufmerksam geworden und belauscht — cum grano salis — dieses Wachsen der Realität. Wie es sich mit der Erfassung eines Dinges in der Wahrnehmung und der dadurch bestimmten Seinssetzung verhält, so mutatis mutandis mit jedem Stellungnehmen der Welt gegenüber, ob wir uns ihr gegenüber wertend verhalten und in solchen Akten Werte setzen oder ob wir handelnd Handlungen konstituieren.

Wir sprachen bis jetzt ausführlicher nur von Sachen und Dingen, die *in äußerer* Wahrnehmung erfaßt werden. Wie aber steht es mit Vorstellungen, Gefühlen, Strebungen, wie sie die Psychologie behandelt (Jd. S. 103 ff.)? Sind sie nicht etwas ganz Unmittelbares, Selbstgewisses? Aber auch sie sind reale Dinge, und was real ist, ist nichts für sich Bestehendes (Jd. S. 92), ist nur durch Konstitution im reinen Bewußtsein. Was für uns infolge der phänomenologischen Reduktion zurückbleibt, sind also lediglich die Konstituentien aller Realität im reinen Bewußtsein. Die omnitudo realitatis selbst ist „ausgeschaltet“, „eingeklammert“ (Jd. S. 54). Wir machen die Thesen, d. h. „Setzungen“ (Jd. S. 94), die auf Grund gewisser Konstellationen dieser Konstituentien aufgestellt werden, nicht mit. Wenn sich diese Konstituentien zu Gebilden zusammensetzen, bei deren Vorhandensein, d. h. Uns-Bewußtwerden wir sonst urteilten, es ist etwas da, real da, dann halten wir uns jetzt zurück: wir *schauen* nur. Die „natürliche Generalthesis“, in der wir die Welt als real setzen, wird „außer Aktion“ gesetzt (Jd. S. 54). Deswegen stehen wir nicht vor einem Nichts; die Welt als „Natur“ ist zwar ausgeschaltet, aber mit „geändertem Vorzeichen“ (Jd. S. 278) ist sie wieder da als „dahingestelltes“ Produkt von den im reinen Bewußtsein sich zu den mannigfachsten Gruppierungen zusammenfindenden Konstituentien aller Realität. Hier ist ein weites Feld für phänomenologische Forschungen. Es gilt jetzt nur, in diese Welt sich schauend zu vertiefen und das Geschaute eindeutig auszudrücken.

Die phänomenologische Reduktion ist nach all dem Angeführten äquivalent einer Nichtberücksichtigung aller Wissenschaften (Jd. S. 108, 113, 115). Sie sollen in ihrem eigenen Gang nicht gestört werden. Die Phänomenologie will sich mit diesem Vorgehen nur die „absolute Independenz" von allen Wissenschaften sichern (Jd. S. 115). Sie will so voraussetzungslose prima philosophia sein (Jd. S. 121) und umgekehrt die letztauswertende Kritik für alle anderen Wissenschaften liefern. Und das kann sie begreiflicherweise restlos nur dann, wenn sie in keinem ihrer Resultate sich auf diese stützt. Freilich kann sie nicht umhin mit Erkenntnissätzen zu hantieren, die schon in den vorhandenen Wissenschaften ihre Stelle haben. Aber sie nimmt einen solchen Satz nur an, wenn sie ihm die Klammer erteilt hat, d. h. nur in dem modifizierenden Bewußtsein der Urteilsausschaltung, also gerade nicht so, wie er Satz in der Wissenschaft ist, ein Satz der Geltung beansprucht und dessen Geltung ich anerkenne und benütze (Jd. S. 57).

Wir haben also nur auf jenes obenbezeichnete Feld hinzusehen, auf die reinen Akte des reinen Bewußtseins. Das ist der Sinn der zunächst etwas befremdlichen Forderung der phänomenologischen Reduktion, die omnitudo realitatis auszuschalten.

3.

Das reine Bewußtsein, das in seinem absoluten Eigensein alle Realität trägt, selbst also kein Reales ist, haben wir zu schauen gelernt. Die Richtung, in der wir die neuen Objekte der neuen Wissenschaft zu suchen haben, ist herausgearbeitet. Zur vollständigen Beherrschung der phänomenologischen Methode fehlt uns aber noch das Verständins des Begriffes „Wesen". Zur phänomenologischen Reduktion kommt noch die „eidetische" Reduktion hinzu. Sie reduziert die zeit-räumlich eingebettete Tatsache auf das ihr zugrunde liegende Was, auf ihr Wesen, ihr Eidos (Jd. S. 114). Die Kompliziertheit der Struktur der Tatsache ist so radikal durchschaut. Sie muß ihrer Realität — das taten wir schon oben — und ihrer Individualität — denn das bedeutet hier ihre zeiträumliche Einbettung — entkleidet werden, wenn man ihr auf den Grund sehen will. Wie es Wissenschaften gibt, die die Tatsachen durchfor-

schen, so gibt es auch Wissenschaften, die die Wesen zum Objekt haben (Jd. S. 10), sie beschreiben und den zwischen ihnen waltenden Verhältnissen nachspüren. Und wie das Wesen der Tatsache gesetzgebend zugrunde liegt, so sind die Tatsachenwissenschaften von den Wesenswissenschaften eidetisch abhängig (Jd. S. 18) und schöpfen aus ihnen einen großen Teil ihrer Einsichten. Die Phänomenologie ist eine derartige Wesenswissenschaft (Jd. S. 113 f.). Das transzendental gereinigte Bewußtsein soll nicht als Tatsache durchforscht werden, also tatsachenwissenschaftlich, sondern nach seinem Wesen, also wesenswissenschaftlich. So werden beide Einstellungen kombiniert: Der Phänomenologe schaut das reine Bewußtsein und er schaut Wesen. Erschließt uns das erstere die phänomenologische Reduktion, so das Wesen die eidetische Reduktion. Sie ermöglicht die „Wesensschau".

Es gibt nämlich nicht bloß ein Schauen von individuellen Gegebenheiten in der individuellen oder erfahrenden Anschauung (Jd. S. 10). Es gibt auch ein Schauen reiner Wesen in der Wesensschau (Jd. S. 11). „Wesensanschauung ist also Anschauung, originär gebende Anschauung, das Wesen in seiner leibhaften Selbstheit erfassend. Andererseits ist sie aber eine Anschauung von prinzipiell eigener und neuer Art, nämlich gegenüber den Anschauungsarten, die den Gegenständlichkeiten anderer Kategorien korrelativ zugehören und speziell gegenüber der Anschauung im gewöhnlichen engeren Sinn, d. i. der individuellen Anschauung" (Jd. S. 11 f.).

Diese Wesensschau in den Jdeen ist die Erweiterung der bereits in den „Logischen Untersuchungen" aufgewiesenen kategorialen und allgemeinen Anschauung (L. U. II[1] VI 6). Nach Husserls Schema ist dort das Erkennen ein Sich-Decken einer Intention mit ihrer Erfüllung, d. h. die bloß *meinenden* Bestandteile eines Aktes müssen in einer Anschauung ihre *Erfüllung* finden, wenn Erkenntnis zustande kommen soll. Der Zusammenklang des Signitiven mit dem Intuitiven ergibt das Erkennen. Die Leere des Meinens ist dann durch die Fülle der Schauung überdeckt. So kommt also in der erfüllenden Intuition das signitive Meinungsstreben zur Ruhe und konstituiert mit diesem durch ein Bewußtsein konstatierten Jneinanderfallen Erkenntnis. Wie nun ein auf einen

individuellen, anschaulich zu gebenden Gegenstand gerichtetes Meinen seine Erfüllung findet, ist leicht einzusehen, durch die ganze Problemstellung schon angedeutet. Es ist eben die individuelle Anschauung, die diesen Gegenstand gibt. Sie gibt die Sinnesdaten, die im Meinen eine beseelende Auffassung erfahren, und damit steht der individuelle Gegenstand da.

Wie steht es aber mit Bedeutungsintentionen, wie „ist" und „und"? Soll das Schema restlos durchgeführt werden, so muß auch ihnen ein erfüllendes Moment entsprechen. Wenn ich mir den bloß signitiv meinenden Bedeutungsgehalt „Lamm und Wolf" veranschauliche, d. h. intuitiv erfülle, entspricht dann dem „und" auch ein Erfüllungsmoment? Zur Klarheit darüber kann ich kommen, wenn ich hier die Bedeutungsintentionen zunächst einmal im bloßen Nacheinander, also ohne dieses „und" und dann erst im Nebeneinander mit diesem „und" zur Erfüllung bringe. Ergeben sich Unterschiede in dem dabei sichtig werdenden Anschauungsgehalt, dann werden sie wohl diesem „und" zuzuschreiben sein, das in bestimmter Weise den Anschauungsgehalt im ganzen modifiziert. Das ist denn auch tatsächlich der Fall. Es soll dieser Wesensverhalt an der Ist-Bedeutung, an der er sich leichter zur Abhebung bringen läßt, aufgezeigt werden. Sicherlich entspricht dem signitiven „Ist" nicht ein individueller Anschauungsgehalt im Sinn der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung; ich kann das „Ist" nicht sehen, so wie ich „diesen Baum da" sehe; deswegen aber zu sagen, es entspreche ihm nichts, ist der grundsätzliche Irrtum, der jegliches Verständnis für eine sich darüber bauende Wesensschau von vornherein ausschließt. Bringe ich mir die Bedeutungs-Intention: der Baum ist grün zur Erfüllung, so steht mir ein anderer Anschauungsgehalt gegenüber, als wenn ich die Einzelbedeutungen im bloßen Nacheinander ohne das „Ist" sich erfüllen lasse. Ich sehe das ja besonders deutlich, wenn ich eine Bedeutungs-Intention, die nicht mit einer andern in der Weise des „Ist" zusammengeht, in unserem Falle z. B. blau, trotzdem mit ihr zusammen in der Ist-Verbindung veranschaulichen will. Die Folge ist ein Sich-Sträuben der Intention bei dem Deckungsversuch mit der erfüllenden Anschauung. Es bleibt aber aus, wenn ich beide in der Verbindung des „Ist" nicht zu-

sammengehende Intentionen nacheinander erfüllend vollziehe. Der Grund kann nur in dem Ist-Moment liegen, dessen zugehöriger „Anschauungsinhalt“ in dem ersten Fall das Zusammen der erfüllten Intentionen nicht zuläßt oder sprengt.

In der Weise dieses „und“ und „ist“ haben wir uns nun auch die Wesen zu denken. Sie entsprechen allerdings einer anderen Gruppe kategorialer Akte, wie die, zu der die Ist-Form und die Und-Form gehörten. Während nämlich bei letzteren in der Konstitution des neuen Gegenstandes (also „ist“ und „und“) die Intention auf die Gegenstände der fundierenden Wahrnehmungen mitgerichtet war, treten hier die Gegenstände der fundierenden Akte in die Intention des fundierten nicht mit ein (L. U. II[1] S. 633). Das muß kurz erläutert werden. Im Gegensatz zu der schlichten sinnlichen Anschauung bauen sich alle kategorialen Anschauungen in Stufen auf. So sind jeweils fundierende und fundierte Akte bzw. Gegenstände zu unterscheiden. Wir machen uns das an einem Beispiel klar. Setzen wir ein Individuelles in Idee, das ist eben das Vollziehen der eidetischen Reduktion, dann fällt also das Tatsächliche ab. Die Intention bleibt nicht mehr bei der individuellen Anschauung und damit bei dem durch sie sich konstituierenden individuellen Gegenstand stehen, sondern geht durch sie bzw. ihn hindurch und erfaßt hinter ihnen in einer fundierten Anschauung einen neuartigen, von dem ersten prinzipiell verschiedenen Gegenstand. Das individuelle Meinen (bzw. Gegenstand) fundiert also nur eine auf ersteres sich aufbauende, neue Erkenntnisleistung (bzw. Gegenstand). Der individuelle Gegenstand des fundierenden Meinens selbst aber ist in der neugewonnenen Erkenntnishaltung nicht mitintendiert oder mitgemeint, im Gegensatz zu dem Wesensverhalt bei den vorhin besprochenen kategorialen Akten der „Ist“- und „Und“-Form, bei denen in die Intention des sich neu konstituierenden, fundierten Gegenstandes die Intentionen auf die verbundenen Gegenstände mit eingehen. So meint der Mathematiker in seinen Gedankengängen nicht *die* Gerade, die er auf dem Papier vor sich hingezeichnet sieht und die von einer individuellen Anschauung intendiert wird. Sie ist vielmehr nur eine exemplifizierende Anschauung, auf *Grund* der sich erst die eigentliche mathematische Intention

vollzieht. So bildet auch bei der eidetischen Reduktion die individuelle Anschauung bloß die fundierende Basis, auf der die fundierte Anschauung sich gründet. Und diese greift erst über den individuellen Gegenstand, den sie dabei ganz aus dem Blickfeld verliert, hinaus zum Wesen.

Von da aus ist ersichtlich, wie jede solche Ideation (d. i. Vollziehen der Wesensschau) von exemplifizierenden Anschauungen ausgehen muß. Und zwar brauchen es nicht gerade Wahrnehmungsgegebenheiten zu sein, die als exemplifizierende Anschauungen fungieren. Dieselben Dienste leisten auch Phantasiegegebenheiten. Letztere sind sogar noch zu bevorzugen (Jd. S. 153), da sie für freieste Bewegung Spielraum lassen. Daher die Paradoxie: Die Fiktion ist das Lebenselement der Phänomenologie — die Quelle, aus der die Erkenntnis der „ewigen Wahrheiten" ihre Nahrung zieht (Jd. S. 132). Der Phantasieakt dient ja nur als Unterlage für einen daraufgebauten Akt höherer Stufe. Erst durch diesen hindurch blickt die Intention auf den neuartigen Gegenstand. Der Akt ist fundiert; daher die in diesem Betracht relative Gleichgültigkeit des fundierenden. Die synthetische Funktion des Aktes ergreift ja über die fundierenden Akte hinaus etwas Neues, ohne auf jene mitgerichtet zu sein. Wir erschauen so das Allgemeine, das Wesen. Das ist die Vorgeschichte der Wesensschau in den „Logischen Untersuchungen".

Reine Wesen sind also da, es kommt nur darauf an, daß wir sie sehen [1]). Hier ist der Punkt, an dem der Kampf entbrennt. Die Ideenblindheit des Empirismus und Naturalismus will ein derartiges über die Sphäre der Realität hinausliegendes Gebiet nicht anerkennen. Das Allgemeine bedeutet diesen Richtungen einen bloßen Namen. Der Kampf des Realismus und Nominalismus taucht so nach 6 Jahrhunderten mit geläuterten Voraussetzungen wieder auf. Nach dieser nominalistischen Ansicht hat die Idee, das Wesen kein Eigensein, dessen Eigenschaften und Wesensverhältnisse man ablesen könnte, wenn man sich ihm schauend hingibt, sondern

---

1) Th. Elsenhans, Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Kantstudien XX S. 234.

ist nur ein Produkt unserer Abstraktion, also eine abhängige Variable unserer Denktätigkeit. Die naturwissenschaftliche Einstellung auf der andern Seite bleibt vor den Tatsachen stehen. Die undurchdringlichste ist ihr die Realität, sie sieht nicht, daß auch die Realität wie alle Tatsachen nur durch „Sinngebung" ist (Id. S. 106), daß ihr ein gesetzgebender Kern zugrunde liegt, der sie vor einem Aufgehen in Zufälligkeit schützend trägt und hält. Dieser Kern ist das Wesen. So laufen die beiden Gedankengänge, der nominalistisch-empiristische und der naturwissenschaftliche darauf hinaus, die Ideen zu natürlichem bzw. psychischem Sein herabzusetzen. Dann kann aber nur die Wissenschaft vom Psychischen an sie herankommen und sie erfahrungsgemäß durchforschen. Beobachtung und Induktion bleiben die einzigen Hilfsmittel bei ihrer Erforschung. So macht man also die Phänomenologie, die Wesenswissenschaft sein will, zu bloßer deskriptiver empirischer Psychologie. Man will ihr nicht glauben, daß sie an einem Fall Wesenszusammenhänge erschaut. Man will ihr nur zugeben, daß sie wie alle Empirie Einzelfälle vergleicht und daraus durch Induktion zu Erkenntnissen kommt, die sie nur aus Selbsttäuschung durch Vertiefung in den Einzelfall gewonnen zu haben glaubt. Für jene Position gibt es eben nur die empirische Methode des Sich-Beschäftigens mit den Dingen. Und von diesem Standpunkt des Panempirismus aus ist natürlich jeder Versuch einer davon wesensverschiedenen Methode wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Dingen von vornherein zu verwerfen.

II. Phänomenologische **Religions**psychologie empirische Religions**psychologie**.

1.

Wir sind an dem Punkt angelangt, wo wir einer gleichgerichteten Tendenz der religionspsychologischen Methode begegnen und die Situation, der sie sich gegenüber findet, verstehen können. Auch die religionspsychologische Methode geht wesenswissenschaftlich vor, sie sucht das Wesen der Religion zu bestimmen, d. h. die Wesensgesetzmäßigkeit, die dem faktischen Tatbestand, wie ihn die empirische Forschung dieses Gebiets in ihren Verzweigungen als Religionsgeschichte und Religionspsychologie herausarbeitet, zu-

grunde liegt. Diese empirische Forschung stellt empirisch fest, was hier und dort Religion genannt wird, beobachtet, induziert und glaubt sich damit am Ziel. Soweit sie ihr Ziel erreicht haben will, ist sie damit auch im Recht. Zurückweisung erfährt sie von uns erst dann, wenn sie ihr Ziel zu dem Ziel macht. Diese rein empirische Bearbeitung der religiösen Phänomene kommt allerdings nur zu einem Wesensbegriff, der das Endprodukt eines bloßen Abstreichens von Verschiedenheiten ist und nur eine abhängige Variable unserer Denktätigkeit bedeutet. Er hat keinen Halt in einem selbständigen Eigensein (siehe S. 12). Die religionspsychologische Methode will demgegenüber mehr. Sie will im Wesen selbst stehen und von hier aus den faktischen Tatbestand „verstehen", das Wesen nicht bloß von außen ansehen und damit im Grunde genommen bei der Tatsache stehen bleiben. Da das Wesen in unserem angedeuteten Sinn nur vom Bewußtsein aus und im Bewußtsein zu erfassen ist (siehe S. 6 f.), ergibt sich damit die Notwendigkeit einer nach anderen Zielen strebenden und damit auch ihre Methoden nach ihnen gestaltenden „Psychologie".

Ohne weiteres sollte man einsehen, daß eine Wissenschaft, die auf Wesen geht, doch wesentlich anders vorgehen muß, als eine Wissenschaft, die Tatsachen konstatiert. Nennt man das Vorgehen der letzteren empirisch, so muß es also auch ein nicht-empirisches Verfahren geben, falls man die Aufgaben der ersteren überhaupt in Angriff nehmen will. Das überträgt sich aber auf unseren Fall. Neben der empirischen Psychologie muß es eine Wissenschaft geben, die das Bewußtsein auf andere Weise durchforscht, als es jene tut. Die eine, die auf Tatsachen gerichtet, deren Zusammenhang erklären will, die andere, die, von der Tatsache auf das Wesen zurückgehend, sie verstehen will, also erklärende Psychologie auf der einen Seite, auf der anderen Seite verstehende Psychologie, wenn man das Wort Psychologie beibehalten will. Es ist aber dabei wohl im Auge zu behalten, daß das eigentlich Psychische im engeren Sinn nur in dem zu suchen ist, was die erklärende Psychologie behandelt [1]). Es ist die Realitätsform des inneren Seins, das sich der

1) Derselbe Vorbehalt ist der „religionspsychologischen Methode" gegenüber zu machen. Psychologie darf bei dieser Anwendung des Worts

inneren Wahrnehmung erschließt, geradeso wie das Physische die Realitätsform des äußeren Seins ist, wie es sich der sogenannten äußeren Wahrnehmung kundgibt. Beides aber ist Realität und konstituiert sich auf den Sinnzusammenhängen, denen eine verstehende Psychologie als systematische Ausprägung jenes wesenswissenschaftlichen Vorgehens, wie sie auch die religionspsychologische Methode ist, nachgeht.

Damit soll die Gegenüberstellung nur in den allgemeinsten Umrissen charakterisiert sein und es bleibt die ins einzelne gehende Ausgestaltung den weiteren Ausführungen vorbehalten. Nur eine nähere Bestimmung muß zur Verhütung von Mißverständnissen noch ergänzend eingreifen. Jene verstehende Psychologie, die sich auf Sinneszusammenhänge richtet, die jenseits aller Tatsachen ihnen vielmehr zugrunde liegen und ihnen erst Sinn verleihen, fungiert auf zweierlei Weise. Dieses Sich-Richten auf Sinneszusammenhänge kann nur ein Umweg zur Beherrschung von Tatsachenzusammenhängen sein. Dieser Sachverhalt liegt in der Einfühlung vor. Alle Geschichtswissenschaften bedienen sich ihrer als unentbehrlichen Hilfsmittels für die Feststellung ihrer Kausalzusammenhänge. Sie bleiben aber nichts destoweniger empirische Wissenschaften. Das verstehende Einfühlen bleibt hier dem eigentlichen Hauptzweck, der empirischen Tatsachenfeststellung, untergeordnet. Nun kann aber dieses verstehende Eindringen in Sinneszusammenhänge Selbstzweck werden. Es systematisiert sich dann und stellt sich uns so als phänomenologische Methode in allen systematischen Kulturwissenschaften, die sich die Analyse eines Kulturwerts vornehmen, dar. Zur Kultur in einem weitesten Sinn als Inbegriff aller Wertverwirklichung gehört aber auch die Religion. Und hier ist eben die religionspsychologische Methode jenes phänomenologische Vorgehen, das sich mit einem verstehenden Eingehen auf Sinneszusammenhänge deckt.

---

nicht die Lehre vom Psychischen bedeuten, wie es die empirische Psychologie zum Vorwurf hat. Dann könnten wir nicht sinnvoll von einer religionspsychologischen Methode reden. Nun empfiehlt sich aber doch der Sprachgebrauch, das Wort Psychologie für jedes bewußtseinswissenschaftliche Vorgehen beizubehalten, es also in einem weitesten Sinn zu nehmen.

Damit erledigt sich auch die Frage Fabers, die er im Anschluß an die Darstellung Wobbermins (ZThK 1917 S. 331) stellt:[1] „Ja warum bleibt denn in der historischen Forschung die psychologische Betrachtung als nichtempirische dem Prinzip der historischen Forschung untergeordnet, so daß also das Verfahren übergreifend als empirisches zu kennzeichnen ist, während bei der systematischen Forschung nicht das systematische Interesse übergeordnet wird, sondern das psychologische?" Die Parallelität verlange doch die Ueberordnung des systematischen. Durch unsere Darstellung ist die Antwort bereits implicite mitgegeben. Das psychologische Denken ist hier die Art und Weise, in der sich die Systembildung vollzieht. Das Wort systematisch für sich allein ist noch nicht voll bestimmt, wie es der Begriff historisch ist. Die nähere Bestimmung des Systematischen aber ist hier durch die psychologische Fragestellung gegeben. Beide Tendenzen stehen nicht nebeneinander, sondern ineinander. Stellt sich im System der Gedanke der Aufgabe dar, so in dem psychologischen Denken das Mittel für ihre Lösung in dem vorliegenden Fall.

Gegenüber einem unmethodischen Durcheinanderbringen wesensverschieden orientierter psychologischer Arbeit hat sich uns also im Anschluß an die Idee der Husserlschen Wesenswissenschaft das Auseinandertreten *dreier Begriffe von Psychologie* ergeben: 1. eine empirische Psychologie, die die psychischen Tatsachen als reale Bestandsstücke untersucht, 2. eine verstehende Psychologie, die als Hilfsmittel der Geschichtswissenschaften fungiert und keine eigene Selbständigkeit besitzt, 3. eine Sinnespsychologie oder Phänomenologie, die im Grunde genommen nur eine Verselbständigung jener unter 2. angeführten verstehenden Psychologie ist. Für unsere weitere Betrachtung können wir 2. unberücksichtigt lassen. So lautet also unsere These: Es gibt neben der empirischen Psychologie, die mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft, Beobachtung und Induktion, die *Form* des seelischen Lebens bearbeitet und als empirische Wissenschaft *Tatsachen*wissenschaft ist, eine nichtempirische Psychologie, die erst auf den eigentlichen seelischen *Inhalt* geht und eine Psychologie des Sinnes,

[1] Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie (siehe Anm. S. 17) S. 38.

der Wesen, also Wesenswissenschaft ist. Gegen diese These wendet sich der religionspsychologische Panempirismus. Wir haben uns aber nun in unseren bisher entwickelten phänomenologischen Erkenntnissen die nötigen Voraussetzungen verschafft, um mit ihm eine Auseinandersetzung zu wagen. Dabei wird sich gleichzeitig unsere Scheidung vertiefen und die Eigenart eines phänomenologischen Vorgehens zu scharfer Abhebung kommen [1]).

Da wir nicht annehmen, daß unser Gegner seine Position nach kurzem Geplänkel aufgeben wird, bereiten wir uns für eine regelrechte Belagerung vor. Wir schließen ihn zuerst ein, indem wir immer und immer wieder zeigen werden, daß es für eine Psychologie zwei ganz verschiedene Gebiete zur Bearbeitung gibt. Falls das eine Gebiet die empirische Psychologie für sich rechtmäßig in Anspruch nimmt, muß sich uns zum mindesten das Postulat einer wesentlich anders verfahrenden Psychologie ergeben. Schließlich können wir die Festung dadurch einnehmen, daß wir die Struktur der bisher nur geforderten Methode aufweisen und ihre Charakterisierung als empirische abweisen.

2.

Unsere phänomenologisch-religionspsychologische Methode geht auf Wesen, genauer, sie sucht ihre Objekte als Wesen zu ergreifen, die empirische Psychologie aber ihre Objekte als Tatsachen. Handelt es sich in jeder Wissenschaft zunächst um ein Aufsuchen und ein daran sich anschließendes adäquates Zum-Ausdruck-Bringen, so steht also dort ein „Konstatieren" von Wesen, hier ein „Konstatieren" von Tatsachen voran. Das Konstatieren der ersteren aber hat mit dem der letzteren gar nichts zu tun und mit ihm lediglich den Namen

1) Als gegnerische Literatur für diese Debatte kommen in Betracht (chronologisch geordnet): 1. H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, 1913. (Zit. Faber 1913.) — 2. F. Stählin, Rezension von Wobbermins Hauptwerk im Archiv für Religionspsychologie I, 1914, S. 279—298. — 3. F. Traub, Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik. ZThK 1915 S. 93 ff. — 4. H. Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie, in der „Schwäbischen Heimatgabe für Theodor Häring", hsg. von H. Völter, 1918, S. 28—47. (Zit. Faber 1918.)

gemein. Hier ist schon das πρῶτον ψεῦδος aller Verwechslungen. Setzt man das beiderseitige Verfahren kurzweg gleich oder gesteht, je nachdem dem einen oder dem andern einen verwickelteren Charakter zu, der aber die qualitative Gleichheit sonst nicht berührt, so bleibt, wenn man zugunsten der Tatsache reduziert, nur die empirische Psychologie übrig, die dann allmächtig über das ganze Gebiet des Geisteslebens herrscht. Das werden doch aber auch Faber und Traub nicht wollen. Sagt doch Traub selbst (ZThK 1915 S. 110) von der Dogmatik: Sie bedeute nicht eine psychologische (d. h. aber bei ihm immer empirischpsychologische) Aufgabe, sondern eine rein normativ-kritische Aufgabe (also jedenfalls nicht empirisch). Andererseits ist aber doch ihr Objekt etwas bewußtseinsmäßig Gegebenes oder nur vom Bewußtsein aus zu Erfassendes. Der Schluß ist unabweisbar: Die Dogmatik muß einesteils psychologisch orientiert sein, andererseits aber doch nicht so, wie es die empirische Psychologie ist. Es bleibt demgegenüber für Traub eigentlich nur der Ausweg, die Rechtmäßigkeit der Terminologie zu beanstanden. Ein derartig bewußtseinsmäßig orientiertes Verfahren könne man nicht mehr Psychologie nennen. Darüber ließe sich ja reden (siehe Anm. S. 14). Aber Traub-Faber wenden sich gar nicht dagegen, machen eine derartige Wendung von vornherein unmöglich. Die spezifisch religiösen Motive und Tendenzen soll ja die empirische Psychologie herausarbeiten können, d. h. aber die empirische Psychologie kann die Wesensfrage der Religion erledigen. Denn die Frage nach den spezifisch-religiösen Motiven und Tendenzen ist eben die Entfaltung der Wesensfrage. Traub-Faber widersprechen sich eigentlich damit selbst. Es soll der Wesensbestand (z. B. Faber 1913, S. 76) konstatiert werden, der dem Tatbestand, der auch seinerseits konstatiert werden kann, zugrunde liegt. Soll das ein und dasselbe Verfahren leisten können?

Ein Wesen ergreife ich in ganz anderem wesensverschiedenem Sinn wie eine Tatsache. Genau genommen kann ich von einem „Konstatieren" des Wesens gar nicht sprechen. Ich darf es nicht, wenn ich unter Konstatieren das Feststellen eines „Hier- und Jetzt"-Seins verstehe. Ein Wesen ist nicht hier und jetzt, wie eine Tatsache, also nicht d a seiend-real. (Sein S o sein wird dadurch nicht in

Frage gestellt.) Ein Wesen erschaue ich, eine Tatsache erschaue ich nicht, sie ist ein auf Grund eines Schauens Hic-et-nunc Gesetztes, ohne daß dieses Schauen in expliziter Weise bewußt dabei zugrunde zu liegen braucht. Es ist aber selbst wieder als Wesensmöglichkeit zu verstehen, daß jeder Tatsachensetzung eine Wesensschauung entspricht. Denn ohne ein Wesen keine Tatsache. In einem gewissen Sinne läuft das Wesensschauen dem Tatsachen-Setzen voran. Unsere Tendenz auf Unmittelbarkeit, auf Drängen zum Letzten, hat also recht, wenn sie sich nicht mit dem Konstatieren von Tatsachen zufrieden gibt, sondern das Wesensschauen der Wesen fordert. So besteht eine Wesensverschiedenheit zwischen den zwei Gebieten, die deshalb unmöglich ein und dasselbe Verfahren beherrschen kann.

3.

Um die Eigenart der phänomenologischen Methode in ihrer mit der religionspsychologischen gleichgerichteten Tendenz zu verstehen, stellen wir sie unter Hervorkehrung jeweils verschiedener Gesichtspunkte dem empirisch orientierten psychologischen Vorgehen gegenüber. Zunächst soll auf den Begriff: psychisches Sein näher eingegangen werden. Psychisches Sein ist ein reales Sein. Als solches konstituiert es sich im Flusse des reinen absoluten Bewußtseins, dem Bewußtseinsstrom, der nulla re indiget ad existendum (Jd. S. 92), wogegen das Sein der res, also der realen Dinge, auf Bewußtsein angewiesen ist. Und solche realen Dinge sind eben auch die psychischen Größen. Die empirische Psychologie als eine Tatsachenwissenschaft (siehe S. 16) richtet sich auf sie, beobachtet sie als daseiende, vergleicht sie, findet gewisse Regelmäßigkeiten an ihrem Bau und Ablauf. Daraus nimmt sie die Idee einer psychologischen Kausalität und stellt psychologische Gesetze auf. Damit scheint sich die Bearbeitung der psychischen Größen zu erschöpfen und die empirische Psychologie so ihre Alleinherrschaft zu behaupten. Aber von zwei Ueberlegungen her erweist sich das als Anmaßung. Einmal: die psychische Realität ist doch selbst nur durch Sinngebung. Es muß also noch eine mögliche Aufgabe sein, ihrem „Ursprung" nachzuspüren und das kann doch offenbar keine Aufgabe der empiri-

schen Psychologie sein. Denn jene Ursprünge konstituieren ja erst das, woran sich eine empirische Psychologie betätigen kann.

Aber auch nach einer anderen Richtung hin geht das psychische Sein nicht darin auf, Psychisches zu sein. In jedem Psychischen wird etwas gemeint, das Vorstellen geht auf ein Vorgestelltes, das Fühlen auf ein Gefühltes usw. Dieses Vorgestellte usw. ist aber nicht in der Weise des Vorstellens usw. gegeben. Sonst gäbe es ja nur objektlos verworrene, richtungslose Zustände. Jene Gegenstände, auf die sich das Psychische richtet, sind nicht „reell" im Bewußtsein vorhanden, wie Husserl sagt, sondern nur „intentional". Hat die Psychologie vorhin den Anspruch gemacht, alles Psychische, soweit es real d a ist, zu bearbeiten, so haben wir jetzt ein Gebiet, das sich ihrem Bannkreis entzieht. Wir haben etwas Psychisches, das doch wieder nicht-psychisch ist. Es ist nur mit einer psychischen Hülle umkleidet. Sie überantworten wir der empirischen Psychologie. Für jenes andere aber halten wir sie nicht für zuständig. Wieder tut sich uns die Notwendigkeit einer psychologischen Wissenschaft auf, die aber anders vorgeht wie die empirische Psychologie.

4.

Eine zweite Ueberlegung soll uns den gleichen Tatbestand noch deutlicher herausstellen. Der empirische Psychologe sucht beispielsweise eine erschöpfende Charakteristik der Vorstellung als psychischer Größe. Zu diesem Zweck betrachtet er eine Zahlvorstellung oder eine Baumvorstellung. Das was die Vorstellung vorstellt, den Inhalt der Vorstellung, ignoriert er dabei. Er will ja bloß das Psychische an sich erforschen, die Realitätsform des inneren Seins. Genau dasselbe ist der Fall bei der wissenschaftlichen Betrachtung des religiösen Bewußtseins. Auch hier kümmert sich die empirisch vorgehende Psychologie — jetzt also Religionspsychologie — nur um die psychische Form und läßt das Inhaltliche unberücksichtigt. Anderenfalls würde sie ja noch ganz andere Aufgaben in ihren Bereich nehmen, die sie mit ihren gewohnten Methoden nicht bewältigen kann. Eine Religionspsychologie im empirischen Sinn ist so im Grunde genommen nur allgemeine Psychologie,

die sich auf dem Gebiet der religiösen Erlebnisse ansässig macht. Streng genommen kann daher von Religionspsychologie in diesem Sinn gar keine Rede sein. Sie bringt ja zum eigentlich religiösen Inhalt, um dessentwillen dem Erlebnis der Charakter eines religiösen zugesprochen wird, gar nicht vor. Sie läßt ihn sogar ihrem ganzen methodischen Ansatz nach außer Betracht.

Freilich ist auch bei der Behandlung der Form, also in der empirischen Psychologie, das Inhaltliche irgendwie mitgesetzt. Faber bezeichnet diese inhaltliche Mitsetzung treffend als Etikettierung (Faber 1918 S. 33). Er zieht nur nicht die Konsequenzen. Das Inhaltliche ist hier eben bloß Etikettierung und nichts weiter. Es ist die Sache nicht selbst, die hier zur Frage steht, die Sache fungiert hier nur als Etikette und zeigt dem empirischen Forscher nur an, was er untersuchen soll. So lange bleibt das Verfahren allerdings ein empirisches. Ich darf dann aber auch nicht den Anspruch machen, die Religion untersucht zu haben. Erst wenn ich das inhaltliche Moment einer selbständigen Betrachtung unterwerfe, es also nicht mehr bloße Etikette ist, bewege ich mich auf dem Feld, das wir unserer nichtempirischen Psychologie zugeschrieben haben. Hier wird die Voraussetzung selbst, die dem empirischen Verfahren durchlaufend zugrunde liegt, ans Licht gezogen. So muß eine empirische Psychologie scharf voneinander trennen „das System der Voraussetzungen, die sie beherrschen" [1]), und ihre eigentliche Arbeit. Beides aber verwechselt Faber in klassischer Weise, wenn er auch das Inhaltliche, was bloße Voraussetzung seiner Arbeit ist, durch eben diese Arbeit mitbehandeln will. Das Ziel des empirisch-psychologischen Verfahrens bestände eigentlich dann im wesentlichen darin, daß es ihm gelänge, aufzuzeigen, wie, an welchem Punkte und bei welcher Konstellation psychischer Zuständlichkeiten das aufblitzt, was wir Religion nennen. Dann wäre man ja glücklich bis zum Inhaltlichen vorgedrungen. Aber gerade darüber muß man sich klar sein, daß das überhaupt keine mögliche Aufgabe bedeutet. Die Ableitung der Religion aus einem religionsfremden Substrat ist etwas Widersinniges. Das will aber doch auch.

1) Hönigswald, Prinzipienfragen der Denkpsychologie. Kantst. XVIII S. 221.

Faber nicht, er etikettiert ja vorher die in seine empirisch-psychologische Untersuchung eingehenden psychischen Größen, d. h. aber, er setzt Religion voraus. Seine Position ist also widerspruchsvoll.

Ein Chemiker kann nur in ganz unkorrekter Weise sagen, daß er aus seinen empirischen Forschungen erfahre, was der Begriff Atomverbindung besage [1]). Genau so wenig kann der Religionspsychologe, der empirisch verfährt, sagen, daß ihn seine Empirie lehre, was Religion sei. Man muß eben Voraussetzung und eigentliches Arbeitsgebiet scharf trennen, wenn man nicht in die Fabersche These verfallen will: Spezifisch religiöse Motive, d. h. also das Wesen der Religion, lassen sich mit den Mitteln der empirischen Psychologie herausarbeiten.

Will die empirische Psychologie für die Erforschung der spezifisch-religiösen Motive, also des religiösen I n h a l t s, kompetent werden — sie sind ja das Inhaltliche der Religion par excellence — dann macht sie sich der schlimmsten μετάβασις εἰς ἄλλο γένος schuldig. Zuerst wollte man die psychische Form untersuchen und stellte sich ganz auf dieses Ziel ein, doch plötzlich will man auch Wahrheiten über die inhaltlichen Gebilde ausmachen, deren Formen man doch bloß untersuchen wollte, und man vergißt dabei, daß man darauf gar nicht eingerichtet ist. So wird die Psychologie zum Psychologismus. Dieser empirische Psychologismus aber hat mit dem, den man uns etwa vorwerfen könnte, nichts zu tun. Vom Bewußtsein ausgehen — der Inhalt unseres Psychologismus — heißt nicht beim b l o ß Psychischen stehen bleiben. Wenn w i r aber darüber hinausgehen, machen wir uns nicht jener μετάβασις schuldig, wir unternehmen nicht mit unzulänglichen Mitteln unseren Versuch, wir orientieren uns am Ziel und das verlangt ein nicht-empirisches Vorgehen, denn wir wollten ja zum Wesen kommen, und vor ihm versagt alle Empirie.

Mathematiker und Psychologen können es beide mit denselben Bewußtseinsgrößen zu tun haben. Aber ihre Einstellungen zu ihren Objekten sind grundverschieden. Genau so ist es mit dem empirischen Religions p s y c h o l o g e n und dem eigentlichen R e l i g i o n s psychologen. Beide haben es mit den gleichen

1) P. F. Linke, Das Recht der Phänomenologie. Kantst. XXI S. 208.

Bewußtseinsbeständen zu tun, aber jener geht auf die Form, dieser auf den Inhalt. So ergibt sich wieder: Wir müssen psychologisch vorgehen, aber doch nicht so, wie die *empirische* Psychologie.

5.

Wir charakterisieren dieses inhaltliche Moment, wie wir es im Gegensatz zum formalen herausgearbeitet haben, näher. Indem wir etwas als psychisch setzen — und die empirisch-psychologische Bearbeitung von psychischen Tatsachen setzt ja diese Setzung voraus — rücken wir es von uns weg und schauen es von außen an, stehen ihm betrachtend gegenüber. Im Inhaltlichen jedoch leben wir, wenn wir uns mit ihm beschäftigen, d. h. wir erfassen es als Sinn. Etwas Sinnhaftem steht man aber nicht gegenüber mit dem Handwerkzeug von Theorien und Hypothesen und sucht es zu „erklären"; man „versteht" es. Freilich liegt auch dem Psychischen Sinnhaftes zugrunde. Es ist ja nur durch Sinngebung, aber indem wir es als Psychisches ins Auge fassen, entgeht uns der Sinn. Als bloß Psychisches ist es sinnlos, undurchdringlich für unser Verstehen [1]).

Daß jetzt dieses bestimmte Gefühl *da* ist und ihm nun ein anderes folgt, ist ein Kausalzusammenhang. Wir können ihn *erklären*, und doch kann er uns *unverständlich* bleiben. Leben wir aber im Sinn, so verstehen wir alle Sinneszusammenhänge, die sich an jenen reihen. Wir sehen sie ja nicht bloß von außen, wir stehen in ihnen und gehen mit ihnen selbst von einem zum andern. So scheiden sich uns scharf Kausalzusammenhänge von Verständniszusammenhängen. Die psychische Abfolge mit ihren Regelmäßigkeiten überlassen wir der Psychologie, die empirisch vorgeht. Sie mag ihre Gesetze darüber aufstellen, aber die Sinneszusammenhänge nebst ihren Regelmäßigkeiten entnehmen wir ihrer Kompetenz. Die „Gesetze", die hier gefunden werden, sind keine empirisch gefundenen Gesetze, sie werden an einem Sinneszusammenhang erschaut. Sie sind nicht wie jene Kausalgesetze gewonnen, indem man verglich und Ungleiches ausschloß. Sie stehen nicht am Ende einer Induktionsreihe. Die Gesetze gelten zwischen realen Tatsachen, seien es nun psychische oder physische. Was uns

1) Vgl. z. B. auch Rickert, Urteil und Urteilen, Logos III S. 230—245.

hier vorliegt, verbindet Sinnesgebilde. Wir nennen diese Art von „Gesetzen" daher besser mit einem andern Namen und bezeichnen sie als Funktionen. Hat man die beiden Arten von Zusammenhängen je in ihrer Eigenart erkannt, wird man sie nicht mehr durch ein und dasselbe Verfahren erheben wollen (siehe dazu Faber, 1913 S. 75 ff.). Wir stehen wieder vor der Entscheidung: Entweder Resignation oder ein anderes Verfahren!

6.

Wir betrachten den Wesensverhalt, der sich uns ergeben hat, von einer neuen Seite. Wir sagten: Im Sinn leben wir, er steht uns nicht fremd gegenüber, so daß sich etwa hinter seiner undurchsichtigen Oberfläche uns etwas verberge. Die Tatsachen aber sehen wir bloß von außen. Eine Folge davon ist, daß uns alles reale Sein nie als Ganzes gegeben ist; wir sehen ja immer nur den Teil des realen Seins, der in unser geistiges Blickfeld zu liegen kommt. Aendern wir unseren Standpunkt, dann sehen wir dieses Sein anders. Husserl sagt dafür bezeichnend: „Ein reales Sein, ein Ding schattet sich ab" (Id. S. 77, 313). Als Ganzes, adäquat ist es nur in Form der Idee gegeben, die eine Regel für einen unendlichen Fortgang in der Anschauung des Dinges angibt. So verhält es sich auch mit dem psychischen Sein. Auch das psychische Sein schattet sich in gewissem Sinn ab. Auch psychische Realität ist nie adäquat gegeben, sondern nur in einem unendlichen Prozeß, dem eine Idee die Regel seines Fortgangs vorschreibt, zu erfassen. Damit haben wir wieder einen absoluten Gegensatz aufgedeckt: Auf der einen Seite absolutes, auf der anderen abgeschattetes Sein. Die Glieder dieses Gegensatzes durch ein artgleiches Verfahren zu erschließen, muß doch mindestens problematisch erscheinen. So ergibt sich wieder: Wir brauchen eine Psychologie, sie darf aber nicht empirisch sein.

7.

Wir führen eine parallele Ueberlegung durch. Wenn wir von einem seelischen Sein sprechen, so klingt immer eine physische Mitbedeutung mit. Seelisches Geschehen ist mit anderen Worten immer leiblich fundiert. Andererseits vermeinen wir aber doch

im seelischen Geschehen ein Etwas jenseits unserer Leibessphäre zu erfassen. Wir glauben, daß wir mit ihm in eine Welt des Geistes hineinragen. Das Seelenleben ist also zweifach orientiert. Ist es leibzentripetal, dann wird ein Wesensverhalt als psychische Tatsache aufgefaßt (Jd. S. 104). Ist es leibzentrifugal, wird ein Wesensverhalt als solcher hingenommen. Wir sind im ersten Fall empirisch-psychologisch, im zweiten phänomenologisch eingestellt. Sofern dieses „Sein" des Wesensverhaltes leibgebunden ist, gehorcht es ganz andern „Gesetzen", als wenn es absolut seinen Sinneszusammenhängen unterworfen ist, die es funktional (s. S. 24) in Sollensweise zusammenhalten. Die psychologischen Gesetze, d. h. die Gesetze des seelischen, leibgebundenen Geschehens decken sich nicht mit den Funktionalzusammenhängen des Geistes. Daher hat ja auch die Genese irgendeiner geistigen Erscheinung als allmähliches Ergreifen einer geistigen Welt durch die Seele oder anders gesehen als das allmähliche Hereindringen einer Geisteswelt in das leibfundierte Bewußtsein nichts mit dem W e s e n dieser Erscheinung zu tun, d. h. mit ihrem Sein unabhängig von einem seelischen Sein, also auch unabhängig von ihrem Gewordensein in einem seelischen Sein. Wir müssen vielmehr von ihm absehen, wenn wir die Sinneszusammenhänge in unsere Untersuchung aufnehmen wollen. Hier drängt sich uns wieder die Einsicht auf, daß ein und dasselbe oder ein artgleiches Verfahren uns unmöglich die bloß seelische Struktur u n d die Funktionalzusammenhänge des Geistes erschließen könne. Freilich muß es ein psychologisches Verfahren sein, denn auch diese geistigen Zusammenhänge sind nur von der Seele her faßbar; aber es darf kein empirisches sein, das sich in seiner eigenen Zielgebung an der Bearbeitung des seelischen Seins erschöpft.

8.

Wir schließen daran eine weitere Kontrastierung der beiden grundverschiedenen Gebiete. Das seelische Sein ist wesensnotwendig an einen Leib gebunden, d. h. aber an ein Individuelles. Es bleibt seinem Sinn nach immer individuelles seelisches Sein, auch wenn es in seiner wissenschaftlichen Bearbeitung durch die empirische Psychologie verallgemeinert wird. Auch wenn sie ganz

allgemein von Vorstellungen usw. redet, meint sie Vorstellungen eines Ich, nur sind aus ihnen die Besonderheiten entfernt, wie sie durch ihre Bezogenheit auf ein individuelles Ich bedingt sind. Wenn aber nun das Geistesleben seinem Wesen nach nicht in einem derartigen bloß seelischen Sein aufgeht, so werden wir auch diese Individualität, d. h. hier die wesentliche Bezogenheit auf ein Ich von ihm fernhalten müssen. Wir müssen es zwar an einem individuellen Ich erfassen, daher ja die Notwendigkeit „psychologisch" vorzugehen, aber in seiner Bestimmung und Fixierung dürfen wir uns durch die individuelle Ichbeziehuug nicht irre machen lassen.

Dabei ergibt sich uns aber noch ein weiterer Unterschied. Das seelische Geschehen verläuft in der Zeit. Die kausale Gesetzmäßigkeit, nach der es abläuft, ist zeitlich. Die im seelischen Leben ergriffene Geisteswelt aber, die in Form der „Bedeutung", des „Sinns", der „Wahrheit", dem Kausalgetriebe ganz fremdartig aufblitzt, ist so wenig, wie sie etwas Individuelles war, etwas Zeitliches. Zu vermeinen, die Bedeutungs-, Sinnes-, Wahrheitszusammenhänge verliefen in der Zeit, wäre absurd. So tun sich auch von dieser Seite gesehen zwei wesensverschiedene Aufgaben auf. Hönigswald rechnet es der Phänomenologie zum besonderen Verdienst an (Kantstudien XVIII S. 219, 229), daß sie vor einer Verwechslung der zeitlichen Bestimmtheit des Seins der Bedeutung usw. mit der Zeitlosigkeit seiner Beziehung warne. „Die Umstände, die den Eintritt jener spezifischen Seinsbestimmtheit des Bedeutungserlebnisses in der Zeit beherrschen", sind der experimentellen (also empirischen) Psychologie zugänglich und nur ihr (für eine wissenschaftliche Behandlung nämlich), aber „die zeitlose Beziehung" als solche verlangt eine selbständige Form wissenschaftlicher Behandlung.

9.

So haben wir also eine Sphäre nicht individuellen, nicht in der Zeit verlaufenden Seins umschrieben, an das wieder eine empirische Psychologie ihren eigenen Tendenzen nach, wenn sie sich nur recht auf sie besinnt, nicht heranreicht. Dieses so charakterisierte Sein ist aber das Wesen, der Inbegriff der spezifisch-reli-

giösen Motive, von dem wir ausgegangen waren. Wir wollen also bei unserer religionspsychologischen Analyse nicht ein religiöses Erlebnis eines bestimmten Individuums untersuchen, sondern das religiöse Leben als solches in seinem Eigensein, wie es ist, auch abgesehen von der besonderen Art, wie es ein bestimmtes Individuum erlebt. Dabei können wir aber nicht so vorgehen, wie es die empirische Psychologie tut.

Es kann also nur eine unkritische Vermengung beider Aufgaben zu dem aufgedeckten religionspsychologischen Panempirismus führen. Das wurde aus den von uns angestellten Ueberlegungen immer wieder deutlich. Tatsächlich bleiben ja auch Traub und Faber hinter der von uns gekennzeichneten Problemlage nicht zurück. Sie sehen auch die von uns aufgezeigten Aufgaben, wenn auch nicht in ihrem ganzen Ausmaß, da ihr Blick durch die empirische Kurzsichtigkeit getrübt ist. Aber gerade deshalb, weil sie nicht das ganze einer Bewußtseinswissenschaft zur Bearbeitung vorliegende Feld sehen, sondern nur ein kleines Stück davon, ist die Ausdehnung ihrer empirisch-psychologischen Methode über ihr berechtigtes Anwendungsgebiet hinaus um so leichter möglich. Würden sie das Ganze übersehen, dann würden sie ihre These nicht derartig überspannen. Ihre Absurdität wäre von vornherein klar. So bedingt es sich wechselseitig. Die empirische Einstellung schränkt das Gebiet einer möglichen Psychologie ein, und infolge der eingeschränkten Möglichkeit der Anwendung bewußtseinswissenschaftlicher Forschung wird der Gedanke eines bloß empirisch-psychologischen Vorgehens bestärkt und das Unhaltbare des Gedankens bleibt einem nicht in die Tiefe dringenden Blick verborgen. Klarheit kann nur die Einsicht in die Verschiedenheit der bis jetzt immer einander gegenübergestellten polaren Positionen verschaffen, wo man die Frage nach den spezifisch-religiösen Motiven, dem Wesen der Religion, immer in dieselbe Seite einzureihen hat, und zwar in die, die eine nicht empirische Bewußtseinswissenschaft zu ihrer Bearbeitung verlangt. Jene Frage bezieht sich ja auf das Wesen, den Sinn, den Inhalt, auf absolutes, nicht abgeschattetes Sein, auf ein Geistesleben, das über alle Ichbezogenheit und Zeitbestimmtheit hinausliegt. Alle diese Fragestellungen liegen aber ihrem Wesen nach außerhalb empirischer Reichweite.

10.

Wir sind jedoch damit noch nicht am Ende. Es kommt noch ein Moment hinzu, das die reine Empirie von unserer Aufgabe ausschließt. Die Herausstellung der religiösen Motive soll unter dem Gesichtspunkte des Wahrheitsinteresses erfolgen (vgl. Wobbermin, ZThK 1917, S. 337 ff.). Vertiefen wir uns in den Sinn dieser Forderung, dann wird sich uns ein neues Gegenargument gegen die gegnerische Position ergeben.

Alle Wissenschaft ist letzten Endes nur durch eine gewaltsame petitio principii möglich. Ohne die Voraussetzung, daß es etwas Wahres nun einmal gibt, kann ich nicht anfangen. So steckt gewissermaßen im Anfangen selbst die petitio. Auch bei der wissenschaftlichen Behandlung des Problems der religiösen Erfahrung muß ich einfach voraussetzen, daß es so etwas wie religiöse Wahrheit gibt. Was meine wissenschaftliche Arbeit zutage fördert, ist nur die inhaltliche Darlegung dieser von allem Anfang an allerdings in unbestimmter Weise vorausgesetzten Wahrheit. Diese inhaltliche Näherbestimmung wird in der Wesensfrage der Religion gegeben, und wenn diese letztere in der Forderung nach einer Herausstellung der religiösen Motive unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses entfaltet wird, wird damit eigentlich nur ausgesprochen, was in der Wesensfrage infolge jener unvermeidlichen petitio schon enthalten war. Das Wesen steht schon immer irgendwie im Schein der Wahrheit. Wie will aber empirische Psychologie etwas konstatieren, was w a h r sein will?

Eine zweite Ueberlegung soll uns auf diesen Punkt noch genauer hinführen. Das Wahrheitsinteresse ist für das religiöse Wesen konstitutiv. Ohne das Wahrheitsinteresse kann von einem religiösen Erlebnis sinnvoll gar nicht gesprochen werden. Eine Analogie stellt das noch klarer heraus. Lebe ich im Wesen Ton, so erschaue ich unmittelbar, daß er eine Höhe haben muß, ich brauche nicht erst auf ein anderes oder mehrere andere Wesen derselben Art zu achten, daß mir diese Zusammen g e h ö r i g k e i t von Ton und Höhe klar werde. Aus dem konstatierten Zusammen s e i n würde mir auch nie die erschaute Wesenszusammen g e h ö r i g k e i t, auch wenn sich das Zusammen s e i n noch so oft wiederholte. Dem

faktischen Sein liegt eben das Wesensein schon zugrunde, nicht umgekehrt. Ich erschaue also in einem Wesen „Ton" sein notwendiges Verknüpftsein mit Höhe. Dasselbe ist aber der Fall mit dem religiösen Erlebnis und dem Wahrheitsinteresse. Mache ich mir den Sinn eines religiösen Erlebnisses klar, so sehe ich ohne weiteres, daß dieses Erlebnis wahr sein will. Ich brauche nicht erst auf so und so viele religiöse Erlebnisse hinzusehen, um das einzusehen. Ich erschließe es also nicht auf Grund eines Induktionsverfahrens. Umgekehrt birgt das faktische Konstatieren vielmehr die Einsicht in diesen Wesenszusammenhang immer schon wesensmäßig in sich.

So ist das Wahrheitsinteresse also nicht primär ein faktisch konstatierbares Charakteristikum der Religion, wie es nach Traub (ZThK 1915 S. 101) scheint, sondern ein Wesensmoment der Religion. Das religiöse Erlebnis ist noch gar nicht voll bestimmt, solange wir ihm noch nicht dieses Wahrheitsinteresse beigelegt haben. Wenn ich einem religiösen Erlebnis bloß ein Spielen mit schönen Träumen oder ein Sich-Einwiegen in trügerische Illusionen zuschreibe und für es nicht vielmehr eine Beziehung zu einer über die Sinnenwelt hinaus liegenden transzendenten Wirklichkeit, die es im Glauben erfaßt, konstitutiv sein lasse — denn das will das Wahrheitsinteresse besagen —, dann habe ich dem religiösen Erlebnis seinen religiösen Charakter genommen. Andererseits darf ich aber auch nur ins Wesen der Religion hineinnehmen, was den Wahrheitsanspruch wesensmäßig an sich trägt, sonst bestimme ich ja wieder nicht das Wesen der Religion als solcher. Darum ist eben der leitende Gesichtspunkt für die Bestimmung des Wesens der Religion das Wahrheitsinteresse. Aber nicht bei seiner faktischen Konstatierung dürfen wir stehen bleiben, wir müssen seine Wesensbeziehung zum religiösen Erlebnis erschauen. Damit sind wir aber jenseits der Grenzen empirischer Psychologie.

Wir können unser bisheriges Ergebnis auch so formulieren: Die Wesensfrage geht bei dem Feststellen der spezifisch-religiösen Motive nicht in einem bloßen Feststellen auf, es ist vielmehr dabei ein Auswahlprinzip wirksam. Sie konstatiert nicht bloß, sie konstatiert „Geltendes". Darum kann sie nicht bloß empirisch vorgehen,

wie die empirische Psychologie, die ihren ganzen Apparat darauf eingerichtet hat, Tatsächliches als solches zu konstatieren. So haben wir also zwei ganz verschiedene Feststellungsweisen, die man unter dem Titel quaestio facti zur Not begreifen kann. In der Gegenüberstellung der quaestio facti mit der quaestio juris pflegt man dann zu vergessen, daß erstere genau genommen zwei ganz verschiedene Aufgaben umfaßt. Wer diesen Unterschied beachtet, kommt von jener anderen Position aus in den unbegründeten Verdacht, psychologische und kritische Fragestellung zu verwechseln, wenn er ein nicht-empirisches Verfahren auch schon bei der quaestio facti fordert. Das Entweder-Oder, vor das man uns stellt, ist aber für unsere Position gar nicht vorhanden. Die erstere Fragestellung, die quaestio facti in einem engsten Sinn, reicht an unser Ziel gar nicht heran. Die zweite schießt über das Ziel hinaus. Wir könnten ja zuviel als geltend erweisen; so muß ein feststellendes Verfahren, das aber nicht empirischer Natur ist, erst herausarbeiten, was eigentlich als geltend „erwiesen" werden soll. Ohne diese Fragestellung würden beide Aufgaben auseinanderklaffen. Eine Verwechslung mit der kritischen Fragestellung begehen wir trotzdem nicht. Unser nicht-empirisches Verfahren weist als geltend a u f, das kritische weist als geltend n a ch. Der Vorwurf hat nur so lange seine scheinbare Berechtigung, als man beide Fragestellungen identifiziert: „Was ist rechtmäßig Religion?" und die andere: „Besteht Religion zu Recht?"

Wir können uns die Situation auch so deutlich machen. Die traditionelle, gewöhnlich ungeprüft übernommene Gegenüberstellung lautet: Tatsache — Geltung. Sie berücksichtigt aber nicht, daß einmal die Tatsachenfrage nicht eindeutig ist. Ich kann eine Tatsache aufweisen und mich damit begnügen. Ich kann sie aber auch aufweisen als Wesensausfluß. Dazu gehören aber wesensmäßig verschiedene Eruierungsweisen. Zum andern ist auch die Geltungsfrage nicht eindeutig. Ich kann die Geltung bloß aufzeigen. Ich kann sie aber auch in ihrem Geltungsrecht begründen. Das erste Problem der zweiten Reihe ist mit dem zweiten der ersten Reihe identisch. So ergibt sich uns in der anschaulichsten Weise eine Ueberbrückung jener beiden äußersten Fragekomplexe:

Bloße Tatsachenfragen — reine Geltungsfragen, ein Mittleres, das geeignet ist, von dem einen zum andern überzuleiten. Das Geltende wird aufgewiesen und wird als solches Objekt des Wahrheits„beweises". Von einem Vorgreifen auf die Wahrheitsfrage kann dabei aber keine Rede sein, das von uns gekennzeichnete Verfahren greift nicht vor, es bereitet nur vor. Die Frage des Wahrheitsinteresses hat uns also wieder von einer anderen Seite her die Notwendigkeit erläutert, ein anderes Verfahren anzuwenden wie die empirische Psychologie und doch auf dem Boden der Psychologie zu bleiben. Andererseits zeigte es sich, daß wir nicht-empirisch vorgehen müssen, ohne daß wir deshalb schon reine Geltungsfragen bearbeiten. Nicht kritisch — d. h. nicht reine Geltungsfragen betreffend — fällt nicht zusammen mit empirisch [1]).

11.

Der Gang unserer Untersuchung bei der Polemik gegen den religionspsychologischen Panempirismus war also der: Wir suchten immer auf dem Gebiet des Bewußtseins zwei grundverschiedene Aufgaben nach ihren verschiedenen Seiten aufzuweisen, erkannten immer, daß der eine Aufgabenkreis in den Herrschaftsbereich der empirischen Psychologie falle, daß aber gerade deshalb die andere Seite für eine empirisch-psychologische Behandlung unzugänglich sei (s. bes. S. 27 f.).

Nun sagt aber Traub (ZThK 1915 S. 103 f.): „Ist eine solche Unterscheidung überhaupt durchführbar? Gibt es denn neben der empirischen noch eine andere Psychologie, die also nicht-empirisch sein müßte? . . . . Steht ein solcher Begriff nicht im schärfsten Kontrast zu der ganz klar erkennbaren Tendenz, die in der Entwicklung der psychologischen Forschung sich offenbart? Diese Tendenz geht dahin, daß mit steigender Klarheit der empirische Charakter dieser Wissenschaft herausgearbeitet wird." Das ist richtig, wenn es auf die empirische Psychologie geht, aber entspricht den Tatsachen nicht, wenn wir auf unser phänomenologisches Verfahren sehen. Denn da bricht sich immer mehr die Einsicht Bahn, daß das

1) Zum Vorhergehenden vgl. besonders Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie, 1918, S. 32.

empirisch-psychologische Verfahren nur für die Lösung ganz bestimmter Aufgaben ausreiche, daß daher daneben für die Lösung der noch offenbleibenden Fragen ein nichtempirisch-psychologisches Verfahren ausgebildet werden müsse. Gerade das letztere arbeitet sich mit steigender Klarheit heraus. Die Arbeiten der Husserlschen Schule dürften dafür ein beredtes Zeugnis ablegen [1]). Besonders der Umstand, daß es gerade auf experimentellem Gebiet tätige, also empirische Psychologen sind, die die neue Richtung vertreten, ist bezeichnend. Ich nenne nur die Lippssche Schule und Linke. Diese Forscher müssen doch wohl die Unzulänglichkeit der empirischen Psychologie für eine erfolgreiche wissenschaftliche Behandlung gewisser Aufgaben erkannt haben, wenn sie sich bei deren Bearbeitung nicht auf ihr sonst so bewährtes empirisches Verfahren stützen, und bei ihrer jahrelangen Beschäftigung auf diesem Gebiet gibt das doch zu denken.

Die Sachlage wird übrigens auch noch dadurch von Traub verschoben, daß er seine Empirie mit einem heroischen Glanze umgibt, als ob er durch ihre Verteidigung gegen theologische und philosophische Metaphysik ins Feld ziehe (ZThK 1915 S. 104); ähnlich auch Faber, 1913, S. 77). Damit kommt aber das nicht-empirische Vorgehen der religionspsychologischen Methode von vornherein in eine falsche Beleuchtung. Nicht-empirisch ist doch nicht spekulativ. Der Gegensatz gegen das Spekulative hindert uns nicht daran, ein bloß empirisches Verfahren aufzugeben.

12.

Bestenfalls wird man uns jetzt die Verschiedenheit der aufgezeigten Aufgaben zugestehen, aber bedauernd bemerken, wir seien eben in der unangenehmen Lage, nur die eine empirische Psychologie zu besitzen. Alles andere sei Selbsttäuschung. Wir müßten sie aber für die Bearbeitung der neuen Aufgaben so modifizieren, daß die verhältnismäßig befriedigendste Lösung erreicht

1) Auch die Rickertsche Transzendentalpsychologie gehört hieher. (Siehe bes. Gegenstand der Erkenntnis, 3. Kapitel, IV. Psychologie und Sinnesdeutung, S. 154—168. Vom Begriff der Philosophie: Logos I, bes. S. 19 ff. Urteil und Urteilen: Logos III S. 230—245.)

würde. Wir haben ein kleines Zugeständnis, in das wir einhaken können. Wir müssen modifizieren. Wir gehen darauf ein. Es wird aber solch eine gründliche Modifikation notwendig sein, daß von dem Sinn der ursprünglichen Methode gar nichts mehr übrig bleibt. An unsere bis jetzt mehr negativen Aufweisungen schließt sich also nunmehr die positive Darlegung der Struktur einer nichtempirisch vorgehenden Psychologie, wie sie die phänomenologische Methode Husserls, die religionspsychologische Wobbermins ist. Wir knüpfen dabei gleichzeitig an den Punkt der Entwicklung an, bei dem wir Seite 13 stehengeblieben waren. Wir können die dort vorgebrachten Einwände wiederholen. Sie fügen sich jetzt zwanglos an das Vorhergehende an. Gibt es denn wirklich ein betrachtendes Verhalten den Dingen, speziell psychischen gegenüber, das ein nichtempirisches ist? Es gibt zwar nach allem Bisherigen ein Gebiet, über das wesensmäßig eine empirische Psychologie keine Auskunft geben kann; aber gibt es denn jene bis jetzt nur postulierte Methode, die uns den Zugang dazu öffnet?

Sind wir empirisch mit einer Sache beschäftigt, dann ist unser Bewußtsein in Form der individuellen Anschauung auf eine Sache gerichtet. In dieser Anschauungsweise steht der Gegenstand als individuelles Faktum nach Tatsachenweise real vor uns da. Alle Ausdrücke sind nunmehr in dem prägnanten Sinn zu nehmen, den sie im Lauf unserer Untersuchungen erhalten haben. Sind aber damit alle Möglichkeiten erschöpft? Wir wissen ja schon, daß unser Bewußtsein in einer derartigen individuellen Anschauung leben kann, ohne sich doch durch sie sein Meinungsstreben aufhalten zu lassen. Dieses Einzelne, auf das die individuelle Anschauung geht, ist dann nicht als solches gemeint. Das ganze Erleben ist von dem Nebengedanken begleitet, jedes andere Erlebnis der gleichen Art hätte das gleiche Recht als Beispiel zu dienen. Auch Volkelt gibt in seiner Kritik der phänomenologischen Gewißheit (Husserls Wesensschau) diese Interpretation zu. Eine Anschauung fungiert hier also nur in „exemplifizierender Weise“. Sie zeigt über sich hinaus auf den eigentlichen Gegenstand, der eben nicht das Korrelat der bloß individuellen Anschauung ist. Wenn also hier Erfahrung fungiert, so fungiert sie doch nicht als Erfahrung

(Jd. S. 16 f., 132). Der empirische Akt konstituiert sich durch das bewußte Einleben in die individuelle Anschauung, der nichtempirische Akt durch das Bewußtsein der Gleichgültigkeit der gerade zugrunde liegenden Individualanschauung für die durch sie fundierte Schau des Wesens. Allgemeine Feststellungen kann ich daher im ersten Fall nur durch Vergleich mit anderen Einzelanschauungen gewinnen. Im zweiten Fall kann ich bei der einen bleiben. Sie kann mir ihrer wesensmäßigen Leistung nach alle andern vertreten. Volkelt spricht in diesem Fall von „singulär fundierter Wesenserkenntnis" (Gewißheit und Wahrheit S. 435) und gibt zu, daß es sich hier tatsächlich um ein nicht induktives Verfahren handle (a. a. O. 448). Trotzdem aber sei diese Wesenserkenntnis ein empirisch-l o g i s c h e s Vorgehen, das die Phänomenologie unter Mitwirkung weiterer Momente, die hier außer Betracht bleiben können, zur Wesensschau überspanne.

Nicht induktiv, aber doch empirisch! Ist jedoch nicht die Induktion der Schlußstein alles empirischen Verfahrens, mit dem man den empirischen Charakter seiner Arbeitsweise überhaupt aufgibt? Alle empirischen Beobachtungen werden schließlich doch nur für eine Induktion gemacht. Es bleibt eine faktische Zufälligkeit, wenn das nicht der Fall sein sollte. Denn Erfahrung erhält ihren Erfahrungswert, d. h. ihre Charakterisierung als solche, immer nur durch Eingliederung in einen Erfahrungs z u s a m m e n h a n g. Gerade deshalb darf sie, wenn sie ihren Namen zu Recht tragen will, nicht bloß in sich selbst ruhen. Erst durch ihre wesensmäßige Beziehung zu anderen gleichgearteten in sich ruhenden Momenten konstituiert sie sich. Diese Beziehung wird im Gebiet der generalisierenden Wissenschaften durch die Induktion hergestellt. Auf dem Gebiet der individualisierenden Geschichtswissenschaften ist es nicht anders, wenn ich auch von Induktion in dem gleichen Sinn nicht reden kann. Die Setzung einer geschichtlichen empirischen Wirklichkeit vollendet sich erst mit ihrer Hineinstellung in einen geschichtlichen Wirklichkeits z u s a m m e n h a n g. Dies geschieht aber hier durch Quellenkritik, historische und psychologische Analogie. Den Terminus entsprechend weit gefaßt könnte ich dieses Verfahren als geschichtliche Induktion ansprechen, da es jener generalisierenden

Induktion genau entspricht und dieselbe Funktion ausübt (die Einordnung in einen Wirklichkeitszusammenhang). Erst in diesem geschichtlichen Zusammenhang bekommt die einzelne geschichtliche „Beobachtung" ihren Charakter als solche. Sie steht nur scheinbar isoliert, genau so wie die naturwissenschaftliche „Beobachtung". Erst infolge dieses Zusammenhangscharakters kann ich sinnvoll von ihr reden. So ergibt sich uns denn, daß eine „Beobachtung", die angeblich rein auf sich selbst steht, außerhalb aller Induktion, gar keine Beobachtung ist, das Wort in einem strengen Sinn genommen, in dem es empirische Beobachtung bedeutet. Der Anspruch einer solchen alleinstehenden „Beobachtung", Empirie zu sein, muß uns stutzig machen. Es handelt sich dann wahrscheinlich überhaupt um keine Beobachtung, sondern um eine Wesensfeststellung. Denn „wahre" Beobachtung gibt es nur im Hinblick auf eine faktische oder mögliche Induktion. Wenn ich etwas Gegebenes unter Absehen von diesem Gesichtspunkt betrachte, dann gehe ich eben sicherlich nicht empirisch vor. Wenn ich z. B. ein psychisches Erlebnis nicht in der Weise der induktiven Psychologie betrachte, d. h. nicht als in einen Wirklichkeitszusammenhang eingeordnet gedacht, also nicht als empirisch daseiend, dann habe ich eben nichtempirisch-beschreibende Psychologie getrieben (Volkelt, Gewißheit und Wahrheit S. 451). Beobachtung steht also als solche immer schon in einer Induktionsreihe und bekommt von da aus erst ihre letzte Bestimmtheit.

Der Begriff Erfahrung schließt nun einmal, wie er uns seit Kants klassischer Prägung vorliegt, in irgendeiner Weise den Gedanken an die Einordnung in einen Zusammenhang, also die Induktion in unserem weiteren Sinn, mit ein. Ohne diese Einordnung gibt es keine „Beobachtung".

So kommt man in Gefahr, Wahrnehmung und Erfahrung zu verwechseln. Wahrnehmung selbst ist noch neutral. Sie kann aber beiden zugrunde liegen, der empirischen Beobachtung und der nicht-empirischen Wesensfeststellung. Das eine Mal ist sie bloß exemplifizierende Grundlage einer Wesensschau, das andere Mal als solche nicht gleichgültige und nicht auswechselbare Basis einer Induktions-

reihe (im weitesten Sinn). Der gleiche Ansatz führt zu wesensverschiedenen Gegensätzen [1]).

Beobachtung und Induktion gehören also zusammen, mit der einen gibt man auch die andere preis.

Aber man wird uns nun entgegenhalten. Auch das empirische Verfahren abstrahiert doch vom Individuellen und strebt nach dem Allgemeinen. Was bleibt da noch für ein Unterschied gegenüber dem „Allgemeinen" der Wesensschau? Beide haben aber nur den Namen miteinander gemein. Das echte „erste Allgemeine" ist allein der Gegenstand der Wesensschau. Letzten Endes liegt der Begriff Wesen gar nicht auf der Gegensatzlinie Individuell-Allgemein. „Eine Wesenheit oder Washeit ist als solche weder ein Allgemeines noch ein Individuelles." (Scheler, Formalismus I 2 S. 447).

Das Allgemeine in einem prägnanten Sinn ist also nur das Wesen, das Allgemeine im laxen Sinn ein bloßes Erzeugnis der Induktion. Letzteres hat daher empirische Färbung. Hat man unserem phänomenologisch-r e l i g i o n s psychologischen Verfahren das Freisein von Induktion zugestanden, dann muß man ihm aber auch das Freisein von ihren Folgen zugestehen, daß unsere Wesen nämlich solch empirisch-allgemeine Begriffe seien, wie sie am Ende einer Induktion stehen [2]). Eine Täuschung war nur deshalb möglich, weil jenes „erste Allgemeine", also unser Wesen, in „jenes induktiv Allgemeine" als Voraussetzung, mit eingeht, und weil letzteres empirisch zustande kommt, überträgt man den empirischen Charakter auch auf seine Voraussetzung. Gerade weil wir das Zusammen- s e i n (Volkelt, Gewißheit und Wahrheit S. 441) von Stärke,

---

1) Auch R. Kynast (Das Problem der Phänomenologie, 1917, S. 51, 82—83) kann eine Bestreitung des nichtempirischen Charakters der phänomenologischen Methode nur durch allerlei Zugeständnisse durchführen und aufrecht erhalten.

2) R. Hönigswald, Prinzipienfragen der Denkpsychologie (Kantst. XVIII S. 219/20, 223, 226, 229, 234) stellt die phänomenologische Arbeit, wenn er sie auch S. 219 einengt (s. dazu auch Kynast S. 58 Anm.), von vornherein unter den Gesichtspunkt eines nichtempirischen Verfahrens. Vgl. bes. S. 229, wo die E r f a h r u n g s psychologie der Phänomenologie gegenübergestellt wird.

Höhe und Klangfarbe am Ton erfahren, nicht aber das Zusammengehören, ihre wesenhafte Bindung, gerade deshalb müssen wir es erschauen, denn ein Erschließen kann doch jenes Zusammengehören auch nicht zustandebringen. Der Schluß baut sich ja auf Erfahrungsprämissen auf, die doch in der Konklusion nur ein diesmaliges bzw. jedesmaliges Zusammensein ergeben würden. Man dreht sich damit im Kreise und kommt so um eine Annahme einer nichtempirischen Wesensschau, die an allem Anfang steht, nicht herum.

13.

So hat sich uns also auch die Möglichkeit eines nichtempirisch-psychologischen Verfahrens in Husserls Wesensschau ergeben. Allen empirischen Verdächtigungen gegenüber kann es sein jenseits aller Empirie sich bewegendes Verfahren behaupten. Mit vollstem sachlichen Recht kann es deshalb als ein transzendental-psychologisches Verfahren bezeichnet werden. Der Terminus birgt keinen Widerspruch in sich, wie man geglaubt hat, denn einmal geht das Verfahren ja von psychischen Tatsachen aus, insofern Einzelanschauungen ihm zugrunde liegen. Insofern ist es also psychologisch. Aber jene Einzelanschauungen sind ja nur das Fundament für den eigentlichen, das Ganze bestimmenden und ihm seinen Charakter aufprägenden Akt. Insofern ist es aber an andern Gesichtspunkten orientiert. Denn ist bei einem empirischen Verhalten der Blick durch die individuelle Anschauung hindurch auf die Tatsache selbst als solche gerichtet, so blicken wir in unserem zweiten Fall durch die Tatsache hindurch auf ihr Wesen, d. h. aber wir haben sie vor uns in ihrem Sich-Konstituieren. Hier handelt es sich also nicht um den Gegenstand, sondern um unsere Erkenntnisart des Gegenstandes, sofern diese a priori möglich ist. Das bezeichnen wir aber seit Kant als transzendentalen Gesichtspunkt. Der Name transzendental-psychologisch ist damit gerechtfertigt.

Eine Folge unserer Ergebnisse ist es, daß wir das Wort: gegeben in einem weitesten Sinn, verstehen. Empirisch und gegeben ist für uns nicht identisch, empirisch-gegeben keine bloße Tautologie. Dann ist aber die Vereinigung der beiden Behauptungen in der

Phänomenologie, der einen: „daß es sich um die Erforschung von Gegebenheiten handelt, und der andern, daß dieses Verfahren doch von jeglicher Erfahrung losgelöst sein soll“, nicht wie Elsenhans (Kanlst. XX S. 236) will, „der unzweifelhaft schwächste Punkt“, sondern, wie Linke hervorhebt (Kantst. XXI S. 167), einer der stärksten in Husserls Position, ja noch mehr der eigentlich starke Punkt der ganzen Phänomenologie. Denn er legt Zeugnis ab von der Entdeckung des Wesens, von einem erfreulichen Weiterdringen über das bloß Empirisch-Gegebene hinaus zu dem, was ihm zugrunde liegt. Wir wissen jetzt: Es gibt Gegebenes, was nicht empirisch festgestellt werden kann, also ein feststellendes Verfahren, das doch nicht empirisch ist. Gerade darin zeigt sich nach allem Vorausgegangenen das Streben der Phänomenologie nach größerer Lebens- und Wirklichkeitsnähe, und das war es ja auch, weswegen wir die religionspsychologische Methode mit der phänomenologischen in Parallele setzten. Bei beiden hatte dieses „Lebens“-streben ein Abrücken von der bloßen Empirie zur Folge.

Es müssen die beiden Vorurteile überwunden werden, die sich wechselseitig stützen: Was gegeben ist, ist als solches schon empirisch gegeben, und was nicht kritisches Verfahren ist, ist eben damit ein empirisches. Sie standen einer vorurteilslosen Beurteilung der Phänomenologie im Wege. Erst wenn man über sie hinausgekommen ist, hat man die Phänomenologie verstanden. Deshalb wurde es hier versucht, auf Grund der Abweisung der Traub-Faberschen Position, die in jenen weitverbreiteten Vorurteilen befangen ist, die methodische Eigenart von Husserls Phänomenologie zum Verständnis zu bringen. Ueber die phänomenologische Arbeit selbst Abrücken von der bloßen Empirie zur Folge.

Fassen wir unser Resultat im Hinblick auf die religionsphilosophische Arbeit noch einmal zusammen, so ergibt sich also folgendes: Eine wissenschaftliche Behandlung von geistigen Komplexen, wie z. B. der Religion, wenn sie nicht historisch sein soll, ist nur so möglich, daß man sie auf der einen Seite vom Bewußtsein aus zu verstehen sucht und sie damit einfühlend ins Bewußtsein aufnimmt und auf der andern Seite diese einfühlend aufgenommenen Komplexe eben damit ihres geschichtlichen Tatsachencharakters ent-

kleidet und hinter ihrer Individualität ihr Wesen schaut. Das eine Mal geht man psychologisch, das andere Mal nicht empirisch vor. Das Ineinanderfallen beider Verfahrungswesen charakterisiert die Methode der Phänomenologie.

---

2. Teil.

Hauptprobleme der Wesensfrage.

I. Phänomenologie und Rationalismus.

1.

Wir haben unsere Frontstellung gegen den Empirismus gehalten. Dem Kapitel: Phänomenologie und empirische Psychologie, in dem die Wesensfrage im Mittelpunkt stand, könnte passend das Kapitel Phänomenologie und Erkenntnistheorie, in dem die Wahrheitsfrage abgehandelt wird, angefügt werden. Wir wollen aber erst des näheren auf die Wesensfrage eingehen und sehen, welche Perspektiven sich dem im 1. Teil gesicherten Vorgehen ergeben. So ist dann auch schon rein äußerlich sichtbar, wie die Wesensfrage ohne Vorgreifen auf die Wahrheitsfrage behandelt wird.

Gleichzeitig soll die einzuschlagende Methode durch ihre genauere Charakterisierung vor dem Vorwurf des Rationalismus geschützt werden, dem sie als nichtempirische ausgesetzt ist. Wie ein nichtempirisches Verfahren kein metaphysisches oder spekulatives zu sein braucht (s. S. 32), so braucht es auch kein rationalistisches zu sein.

Die Grundcharakterisierung der ganzen Erlebnisstruktur ist das Moment der Intentionalität, das Gerichtetsein des Bewußtseins auf etwas (Jd. S. 64, 167 ff.). Dieses Moment ermöglicht ja schließlich erst die ganze phänomenologische Reduktion. Diese Gerichtetheit muß bei aller Ausschaltung übrig bleiben. Sie sitzt auf dem reinen Bewußtsein selbst auf. Deshalb ist es möglich, daß man in der Blickeinstellung auf dieses reine Bewußtsein die intentionalen Momente ungestört um die Theorien, die sich um die als daseiend gesetzten Dinge ranken, betrachten kann. Diese inten-

tionalen Momente sind aber nicht reell im Bewußtsein vorhanden. Der Baum z. B. ist doch nicht im Bewußtsein da, sondern bloß gemeint und in seinem bloßen Gemeintsein, wie es uns die phänomenologische Reduktion in Reinkultur herstellt, wird er Objekt unserer Betrachtung (Jd. S. 188, 191, 193). Dieses pure Gemeintsein ist das Noema, das darauf gerichtete Meinen die Noese. Immer entsprechen sich beide, so daß von einer noetisch-noematischen Parallelstruktur des Bewußtseins geredet werden kann (Jd. S. 179 ff. bes. S. 207). Wie diese Lehre im einzelnen ausgeführt wird, wie sich um die Noemata die Setzungscharaktere gruppieren, wie sich die Noesen aufeinandertürmen — ein Beispiel ist schon in der Wesensschau ausgeführt — braucht uns hier nicht zu kümmern. Uns sollen hier nur die Verflechtungen der verschiedenen Bewußtseinshaltungen, wie sie in den mannigfachen wesensmäßigen Fundierungsverhältnissen zum Ausdruck gelangen, interessieren [1]).

2.

Trotz der gemeinsamen Grundstruktur unterscheiden sich die verschiedenen Bewußtseinshaltungen wesensmäßig, je nachdem, ob sie sich meinend einem Gegenstand zuwenden und dabei eine *Sache* konstituieren oder ob sie wertend einen *Wert* ergreifen usw. Sie alle auf eine Grundhaltung zurückführen zu wollen, ist wohl wissenschaftlich überwunden. Eine abgeschwächtere Gestalt gegenseitiger Reduktion ist unter Benützung der Fundierungsverhältnisse möglich. Es könnte der Fall sein, daß alle übrigen Bewußtseinshaltungen ihre Intentionalität, ihre Objektgerichtetheit von der theoretischen erborgen. Ein Fühlen würde sich dann erst mittelbar auf dem Umweg über ein Vorstellen auf ein Objekt beziehen, erst mit Hilfe der Vorstellung würde es über sich hinaus auf den gefühlten Gegenstand weisen. Damit wäre eine Vorherrschaft der theoretischen Haltung statuiert, die eine andere Haltung erst dadurch bewußtseins*fähig* (Bewußtsein

---

1) Freilich können wir uns dabei nicht auf eine im Zusammenhang vorgetragene Lehre berufen. Es kommen vor allem in Betracht: Husserl, L. U. II 1^{2} S. 387—397. Jd. S. 50, 67, 198 f., 237, 239 ff., 251 f., 256 ff., 291, 318 f. Scheler, Formalismus I 2 S. 417, 433; II S. 63.

im Sinn von Bewußtsein-von) macht, daß sie ihr etwas von der eigenen Kraft leiht. So will es aber Husserl nicht angesehen wissen (L. U. II 1² S. 389 ff.). Nach Brentano lehrt er ein Uebereinander von zwei Intentionen, einer fundierenden, die den vorgestellten Gegenstand liefert, und einer fundierten, die den gefühlten Gegenstand erstehen läßt. Dem Fühlen (in analoger Weise allen anderen Bewußtseinshaltungen) bleibt so seine Selbständigkeit gewahrt. Die Welt ist für uns in derselben Unmittelbarkeit als Sachenwelt, wie als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt da (Jd. S. 50). Sagt aber dieser Satz im Grunde genommen nicht mehr als jene Feststellung in den „Logischen Untersuchungen"? Fühlen, sofern es auf ein Gefühltes geht, wäre nach ihnen immer auf ein Vorstellen angewiesen. Ohne die fundierende Vorstellungsintention keine fundierte Wertintention. (Als Wert soll hier das im Fühlen Gemeinte bezeichnet werden, um für das Folgende einen kurzen Terminus zu haben.) Strenge Unmittelbarkeit und Selbständigkeit besäße so nur das Vorstellen [1]).

Vor unserer endgültigen Stellungnahme zu dem aufgeworfenen Problem gehen wir auf eine andere Wendung der Husserlschen Lehre ein. Eine jener Charakterisierungen (s. S. 41), die sich um jenes pure Meinen, die Noese, und jenes pure Gemeintsein, das Noema, das ein „Sinn" ist, legen, ist der Glaubenscharakter bzw. Seins-Charakter [2]). Beide stehen in der Parallelstruktur des Bewußtseins in Korrelation. Dem gewissen Glauben entspricht das wirkliche Sein des Vorgestellten (Jd. S. 214). Dieser Charakter kann sich aber modifizieren. Die Weise des gewissen Glaubens kann übergehen in die der bloßen Anmutung oder Vermutung oder der Frage, des Zweifels. Je nachdem hat das Erscheinende

1) Wenn Husserl an einer anderen Stelle (Jd. S. 66) sagt: „Im Akte des Wertens sind wir dem Wert, im Akte der Freude dem Erfreulichen usw. zugewendet, ohne all das zu erfassen", so widerspricht das den bisherigen Darlegungen nicht. Denn Husserl meint hier mit dem Erfassen offenbar ein Gegenständlichmachen und Vor-sich-hinstellen des ganzen Aktes, der seinerseits schon jene zwei übereinandergebauten Intentionen enthält.

2) Es ergibt sich hier wieder, daß die Tatsache das Abgeleitete, ein in bestimmter Weise charakterisierter Sinn ist. Die obigen Gedankengänge sind damit von neuem bestätigt (s. S. 19 f.).

die Seinsmodalitäten des möglich, wahrscheinlich, fraglich, zweifelhaft. In Husserls Terminologie heißen diese noetisch-noematischen Charaktere die „doxischen Modalitäten“ (Jd. S. 215) und jene erste, von der die anderen nur Abwandlungen sind, die „doxische Urthese“ (Jd. S. 216). Immer besteht die Möglichkeit die „doxische Urthese“ zu vollziehen (Jd. S. 231). Dann wird das Korrelat der Vermutungsthesis, die Wahrscheinlichkeit, Subjekt einer doxischen Setzung, sie erfährt eine Vergegenständlichung. In der Folge kann dann jeder thetische Aktcharakter überhaupt (das ist jede Aktintention, z. B. wertende usw., die wieder ihren spezifischen Setzungscharakter an sich tragen kann) in einen übergreifenden doxischen umgewandelt werden. „Denn jeder birgt in seinem Wesen einen sich mit ihm in gewissen Weisen deckenden Charakter der Gattung doxischer Thesis in sich“ (Jd. S. 237). Dazu ist zu sagen: Unbestreitbar ist zwar die Wesensmöglichkeit der Umsetzung jeder Thesis in eine doxische (Jd. S. 217 in unverfänglicher Weise dargelegt). Zu beanstanden ist nur ein Wertlegen auf das Insichbergen (auch Jd. S. 241: Es liegt darin! bes. S. 244), das in die Richtung der Vorstellungsfundierung aller Akte weist (Jd. S. 214, 239, 247). Das Setzen, wie es sich im Werten, Wünschen usw. vollzieht, ist aber autonom [1]). Es braucht die Vorstellungsfundierung nicht. Eine doxische Thesis kann wesensmäßig dazu kommen, aber sie liegt nicht irgendwie schon im Akt darin, so daß sich bloß meine Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Seite des Aktes zu richten brauchte und diese Thesis dann vor mir aus dem Wertensakt heraus entstünde. Eine Wesensrelation ist bei Husserl gewissermaßen substantialisiert. Wenn etwas wesensmäßig sich an eine Sache anheften kann, braucht es deshalb nicht im Wesen dieser Sache selbst zu liegen, es braucht bloß im Wesen dieser Sache zu liegen, daß es sich mit jenem andern verbinden kann.

---

1) Es wird selbstverständlich zugegeben (Jd. S. 239), daß sich mit der neuartigen Auffassung, die die fundierte Thesis hereinbringt, ein neuer Sinn konstituiert und sich eine ganz neue Sinnesdimension eröffnet, nicht bloß neue Bestimmungsstücke zum Sinn des Vorstellungssinnes hinzukommen. Freilich bleibt nichtsdestoweniger die Behauptung: keine Wertintention ohne Vorstellungsintention.

Der Vollständigkeit halber führen wir die begonnene Schichtenlehre des Bewußtseins zum Abschluß. Ueber alle Thesen kann sich eine neue Schicht legen, die logisch-ausdrückende (Jd. S. 256 ff.). Mit ihr sind wir erst im Gebiet des Ausdrucks angelangt. Sie paßt sich allem Sinn an und hebt ihn in das Reich des Logos, des Begrifflichen empor. So bildet sie alle übrigen Formen in eigener Farbengebung ab. Trifft diese Erhebung in das Gebiet des Logos, „diese Logisierung", auf eine doxische Setzung, so können wir von einer doxo-logischen Setzung sprechen (Jd. S. 239, 290). Mit ihr konstituiert sich der Sinn der Wissenschaft (Jd. S. 258). Denn die Wissenschaft ist das System der doxo-logischen Thesen. Da auch die axiologischen Thesen — es sollen der Kürze halber unter diesem Namen alle nicht doxischen Thesen zusammengefaßt werden — in doxische umgesetzt werden können, umfaßt also die Wissenschaft auch axiologische Momente als solche. Denn jene haben ja die doxische Thesis bloß äußerlich angezogen bekommen, um überhaupt in der Wissenschaft zugelassen zu werden, bleiben aber innerlich, was sie sind. Wenn also in 1. Linie das logische, in 2. das doxische Element die Wissenschaft charakterisiert, so bleibt in ihr immer ein ihr fremdes Element, das für sie ihrem Wesen nach undurchdringlich bleibt und ihre Voraussetzungslosigkeit wesensmäßig in ganz gewisse Grenzen einschränkt. Falls man daher ohne Berücksichtigung dieser Wesenslage das Ideal einer strengen „Wissenschaft" aufstellen wollte und damit eine durchaus rationale Ableitung ihrer ganzen Inhaltlichkeit beabsichtigte, so hieße das von der Wissenschaft etwas verlangen, was sie wesensmäßig gar nicht leisten kann. Wenn allerdings Husserl mit seiner Lehre von der Vorstellungsfundierung aller Akte recht hätte, so würde sich bei der rationalen Verknüpfbarkeit der Vorstellungen, die ja dann als Grundlage fungieren, ein festes sicheres Fundament ergeben, auf dem man bloß weiter zu bauen hat, um voraussetzungslose, auf sich selbst stehende Resultate zu erzielen. Das ist aber nicht der Fall, denn in ihr finden sich auch Doxen, die sich auf eine eigene selbständige Grundlage stützen, deren Wesen in dem des Wissenschaftlichen als des Doxo-Logischen nicht aufgeht. Als solche werden sie immer „hypo-thetisch" bleiben. Ihren Thesen liegen andere „zugrunde",

vor denen die Arbeit der Wissenschaft wesensmäßig, nicht bloß infolge zufälligen empirischen Zustandes versagt.

3.

Alles kommt natürlich darauf an, daß sich die sich ergänzenden Behauptungen: Keine wesensmäßige Vorstellungsgrundlage aller Akte, sondern bloß mögliches Hinzukommen der doxischen Thesis zu allen Akten halten lassen. Für sie trifft man aber auf Bundesgenossen im phänomenologischen Lager selbst. Scheler vertritt in seiner Schrift: Der Formalismus in der Ethik und die formale Wertethik die Ansicht, daß eine Fundierung des Wertes durch eine Vorstellung so wenig in Frage komme, daß vielmehr umgekehrt der Wert die Vorstellung fundiere (bes. Formalismus I 2 S. 417, 433, II S. 56, 63 ff.). Der Wert ist das Medium, in dem es erst zu der Bildung eines Vorstellungsinhaltes kommt. Bei einem Werterlebnis kann der Wert als solcher vollkommen erfaßt sein und klar vor uns stehen, während es zur Bildung eines Vorstellungsinhaltes noch gar nicht gekommen ist und vielleicht auch gar nicht kommt. Das Wertnehmen geht allen vorstellenden Akten nach einem Wesens-Ursprungsgesetz vorher.

So stehen sich also in der Phänomenologie selbst die gegensätzlichen Thesen gegenüber: Vorstellungen fundieren Werte (Husserl), Werte fundieren Vorstellungen (Scheler). Die Schelersche These schießt aber nach der andern Seite wieder über das Ziel hinaus. Denn drohte der an der 1. These orientierte Begriff der Wissenschaft bei Husserl sich zu überspannen, so wird er im Wesenszusammenhang mit der 2. These bei Scheler zu lax gefaßt. Denn mit ihr hängt es zusammen, daß bei Scheler die wissenschaftliche Arbeit der Norm einer möglichst weitgehenden Naturbeherrschung als oberstem Grundsatz untersteht (Formalismus II S. 81 Anm. und S. 132). Analog müßten dann die Geisteswissenschaften zur Herausstellung einer möglichst ersprießlichen Politik dienen. Damit hat man aber eine Anwendungsmöglichkeit der Wissenschaft für ihre ganze Struktur entscheidend sein lassen.

Wir wenden uns daher gegen die wesensmäßige Fundierung der Vorstellungen in Werten auf der einen Seite, gegen die wesens-

mäßige Fundierung der Werte in Vorstellungen auf der anderen Seite und damit einerseits gegen jeden falschen Rationalismus, andererseits aber auch gegen jeden Pragmatismus in der Wissenschaft. So schaffen wir uns einen gesunden Begriff von Wissenschaft, der den Wert rationaler Durchsichtigkeit nicht verkennt, aber auch seine Grenzen nicht übersieht und der doch für ihre Arbeit nicht außerwissenschaftliche Prinzipien wie den Nutzen maßgebend sein läßt (gegen Pragmatismus).

Die Schelersche Wertfundierung der Vorstellung ist eine oft faktisch vorliegende, aber keine wesenhafte. Es mag zutreffen, daß viel Vorstellungshaftes Wertfarbe trägt, dann ist es aber Sache der Wissenschaft es zu entfernen, aber auf der anderen Seite muß sie sich hüten, Werthaftes durch ein angebliches Vorstellungsfundament zu ersetzen. Man muß beiden gerecht werden, dem Wert und der Vorstellung. Man darf die faktische W e r t fundierung der Vorstellung nicht zu einer wesensmäßigen machen, wie Scheler. Man darf aber auch nicht das stets wesensmögliche Nacheinander von Wert und Vorstellung (s. S. 43) zu einem wesensmäßigen Ineinander machen wie Husserl. Die beiden Verhaltungsweisen sind ständig aufeinander bezogen und kommen daher so nahe aufeinander zu liegen, daß man entweder das Vorstellen bereits für das Werten (Husserlscher Trugschluß) oder das Werten bereits für das Vorstellen voraussetzt. (Schelerscher Trugschluß).

4.

Eine Konsequenz der Husserlschen Position, um deretwillen uns diese Fundierungslehre in unserem Zusammenhange erst interessiert, ist sein Programm „der Philosophie als strenger Wissenschaft" (Logos I S. 289—341)[1]. Husserl bezieht sich zwar in diesem Aufsatz nicht auf diese von uns entwickelten Grundlagen, aber ohne Zweifel steht beides in systematischem Sinnzusammenhang. Die entscheidende Nuance bekommt sein Programm erst dadurch, daß dieser streng wissenschaftlichen Philosophie der Begriff einer Weltanschauungsphilosophie entgegengesetzt wird. Diese letztere soll die

1) Scheler führt seinerseits seine Konsequenzen in seiner „Milieulehre" aus. Formalismus bes. I 2 S. 542 ff.

relativ vollkommenste Antwort auf die Rätsel des Lebens und der Welt geben, die theoretischen, axiologischen und praktischen Unstimmigkeiten des Lebens auf die bestmöglichste Weise zur Auflösung und befriedigenden Klärung bringen (a. a. O. S. 330). Ihre einzigartige teleologische Funktion ist es, die höchste Steigerung der Lebenserfahrung, der Bildung, der Weisheit ihrer Zeit darzustellen (a. a. O. S. 329) und das geschieht durch denkmäßige Fassung der in einer großen philosophischen Persönlichkeit lebendigen, innerlich reichsten, aber sich selbst noch dunkeln, unbegriffenen Weisheit (a. a. O. S. 330). Sie erfährt dabei aber nicht nur begriffliche Fassung, sondern auch logische Entfaltung und wissenschaftliche Vereinheitlichung (a. a. O. S. 330). Trotzdem ist dies nicht Philosophie als strenge Wissenschaft. Deren Idee ist vielmehr bedingt durch die Konstitution einer überzeitlichen Universitas strenger Wissenschaften. Ihr Ziel liegt im Unendlichen, während das der Weltanschauungsphilosophie im Endlichen liegt (a. a. O. S. 332). Scharf treten also auseinander: Weltanschauungsphilosophie und wissenschaftliche Philosophie. Der Unterschied ist, daß die eine Wissenschaft sein soll, die andere nicht.

Diese Verschiedenheit philosophischer Aufgaben hätte natürlich auch Konsequenzen für die systematische Theologie. Denn diese will ihre auf Grund der Ergebnisse der Wesensfrage der Religion gewonnenen Einsichten für den Aufbau einer Weltanschauung nutzbar machen und sie im wissenschaftlichen Rahmen anderen Weltanschauungen gegenüber denkmäßig vertreten und begründen. Damit würde aber nach obigem die systematische Theologie über den Rahmen strenger Wissenschaft hinausgehen.

Demgegenüber fragen wir: Läßt sich diese von Husserl vertretene Trennung philosophischer Arbeit sinnvoll durchführen? Beide Aufgaben sollen grundverschieden sein und nichts miteinander zu tun haben. Die wissenschaftliche Philosophie ist nicht die vollkommene Realisierung der andern. Andererseits fallen sie doch im Unendlichen zusammen (a. a. O. S. 333). Die Verschiedenheit der Aufgaben wird also schließlich doch wieder aufgegeben. Die Weltanschauungsphilosophie bleibt ein bloßes Surrogat der wissenschaftlichen, mit dem man vorlieb nimmt, weil man sich nicht

in den Besitz des Besseren setzen kann. Schließlich kommt der ganze Gegensatz von wissenschaftlicher und Weltanschauungsphilosophie nur dadurch herein, daß Weltanschauungslehre und Wissenschaft mit verschiedenem Maß gemessen werden. Der Zustand der Wissenschaft wird im Lichte ihrer Idee gesehen, bei der Weltanschauung aber wird nur ihr empirischer Zustand in ihrer zeitlichen Verwirklichungsform in Betracht gezogen. Dadurch vergrößert man freilich den Abstand zwischen beiden. Demgegenüber ist folgendes zu berücksichtigen: Einerseits ließe sich eine wissenschaftliche Weltanschauungslehre denken, die die Stellung des Menschen zur Welt, soweit sie sich überhaupt theoretisch fassen läßt, endgültig normiert. Andererseits ist doch auch die wissenschaftliche Arbeit sogar auf den verhältnismäßig sichersten Gebieten einzelwissenschaftlicher Arbeit nicht grundsätzlich unerschütterlich. Wie oft hat schon eine neue Anschauung die ganze Wissensschaftsstruktur über den Haufen geworfen. So ist doch z. B. jetzt die Relativitätstheorie im Begriff, die ganze Newtonsche Mechanik über Bord zu werfen, wie man sie doch lange Zeit als den feststehendsten Wissenschaftsbesitz angesehen hat. Der Unterschied, der hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit beider Arbeitsmethoden noch bleibt, sinkt zu einem bloß graduellen herab. Man kommt leicht in Gefahr ihn zu übertreiben, besonders wenn man nicht unterscheidet den Weltanschauenden selbst und den theoretisch sich auf seine Weltanschauung Besinnenden. Und diesem letzteren ist der streng wissenschaftliche Philosoph an die Seite zu stellen. Dann ist ein Doppeltes möglich. Entweder: Man gesteht auch dem Weltanschauungslehrer ein wissenschaftliches Verfahren zu. Auch Husserl macht da recht weitgehende Zugeständnisse, nach denen ein prinzipieller Gegensatz seiner beiden Philosophien eigentlich schon aufgehoben ist. Oder: Man räumt dem streng wissenschaftlichen Philosophen sein „strenges" Verfahren ein. Dann muß er sich aber darüber aufklären lassen, daß er dadurch auf eine Fülle von Aufgaben verzichtet, die eigentlich in sein Ressort fallen und immer zu seinen vornehmsten gehörten, nämlich die wissenschaftliche Behandlung letzter Weltanschauungsfragen — alle erkenntnistheoretischen Untersuchungen sind ja schließlich nur Vorbereitung für diese letzte übergreifende Aufgabe — oder, wenn

er sich mit seinem Verfahren an diese Aufgaben heranwagt, daß er sie dann vergewaltigt. Denn der Lösung dieser Weltanschauungsfragen liegt immer ein Wertmoment zugrunde, das sich auf keine Vorstellungsgrundlage zurückführen läßt, wie es der „strenge Wissenschaftler“ konsequent tun müßte. Wenn Husserl einwendet: „Was jetzt nicht möglich ist, werden künftige Geschlechter vollenden“, dann kann ihm mit den von ihm selbst geschmiedeten Waffen begegnet werden. „Was wesensmäßig jetzt nicht möglich ist, bleibt in aller Zeit unmöglich.“

Das doxische Moment, wie es durch die Logisierung in die Wissenschaft eingeht, ist ein an die andern Bewußtseinshaltungen Herangebrachtes. Es kann keine Rede davon sein, daß die anderen Bewußtseinshaltungen sich darauf irgendwie zurückführen ließen. Dieses doxische Setzen steht vielmehr selbst wie jedes andere Setzen in einem Erlebnisstrom, den keine Wissenschaft durchleuchtet, weil er sie erst ermöglicht. Bei der doxischen Setzung emanzipiere ich mich nur von all den Bedingungen, unter denen ich sonst noch stehe. Ich fühle mich sozusagen allein mit meiner doxischen Setzung. Deswegen sind doch die andern Thesen potentiell vorhanden. Und der ganze Thesenbestand selbst gründet wieder in jenem Erlebnisstrom als dem erkenntnistheoretischen Urgrund.

Handelt es sich um eine Stellungnahme des Menschen zur Welt in ihrer denkmäßigen Begründung, so kann das übergreifende Moment das theoretische sein, das letztlich fundierende ist aber nach dem eben Ausgeführten etwas Glaubensmäßiges, so soll die Art der Beziehung jenes erkenntnistheoretischen Urgrundes zu seinem Gegenüber — alles Bewußtsein ist ja Bewußtsein-von — bezeichnet werden. In dieser Beziehung fungiert der Mensch erst als Ganzes und bekommt die Welt als Ganzes in seinen Blick. Und gerade der Philosoph, der es doch nicht mit einem Ausschnitt aus der Welt, wie alle Einzelwissenschaftler, sondern mit der Welt als ganzer zu tun haben will, muß diese Wesenslage berücksichtigen. Wenn er aber in einer „Philosophie als strenger Wissenschaft“ sich ein falsches Ideal setzt, dann begrenzt er sich damit selbst sein Gesichtsfeld. So können wir unser Resultat in der Paradoxie formulieren: Die Philosophie kann nur dann ihre

Wissenschaftlichkeit wahren, wenn sie auf den Charakter als strenge Wissenschaft verzichtet.

Man darf nicht übersehen, daß das Verhältnis jenes glaubensmäßigen Momentes und des doxo-logischen ein wesensmäßiges ist. Es ist nicht in bloß psychologischer Unvollkommenheit oder in zufälliger zeitlicher Blickbehinderung begründet, wenn unserem Erkennen nach gewissen Dimensionen hin ein Nichtweiter! entgegensteht. Wohl ist unser Erkennen in einem unendlichen Fortschritt begriffen. Auf diesem Vormarsch kann es endgültig durch nichts aufgehalten werden. Kein wesensmäßiges: Nichtweiter! kann ihn zum Stillstand bringen. Aber nach der entgegengesetzten Richtung hin wurzelt dieses Erkennen wesensmäßig im Glauben und keine zukünftige „Philosophie als strenge Wissenschaft", wie sie Tausende von Geschlechtern in mühsamer Forscherarbeit aufbauen mögen, vermag daran etwas zu ändern. Man muß auf den Boden bauen, so tief man das Fundament auch setzt und dieser Boden ist Glaubensgrund. Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit ruhen alle auf ihm.

II. Der religiöse Wesenszusammenhang.

1.

Wir haben damit auch unsere zweite Frontstellung gegen den Rationalismus gehalten. Denn Rationalismus wäre es, wenn eine Philosophie als strenge Wissenschaft der phänomenologischen Methode letzte Absicht wäre. Im Namen der phänomenologischen Wesensschau selbst kann diese Konsequenz zurückgewiesen werden. Unbeirrt durch den Vorwurf eines rationalistischen Verfahrens kann nun an eine Aufdeckung der Struktur des religiösen Bewußtseins herangegangen werden, soweit sie für den Fortgang der Untersuchung notwendig ist. Das Resultat wird dann seinerseits wieder die Haltlosigkeit des zurückgewiesenen Vorwurfs dartun.

Unsere auf den Wesensbestand des religiösen Bewußtseins gerichtete Untersuchung sucht das Wesen der Religion durch Herausstellung der spezifisch religiösen Motive zu erheben (siehe z. B. S. 18). Die Notwendigkeit eines vorurteilslosen Vor-

gehens zwingt uns dazu, was uns unter dem Namen Religion entgegentritt, im Bewußtsein selbst aufzusuchen und es „so, wie es sich da gibt“ hinzunehmen, durch keine bestimmte religionsphilosophische Theorie oder irgendwelche Metaphysik beeinflußt. Durch kein kirchenpolitisches Parteiprogramm dürfen wir uns von vornherein bestimmen lassen, was wir sehen sollen. Wir haben das religiöse Erlebnis bewußtseinsmäßig vor uns und können uns schauend in seinen Wesensgehalt vertiefen. Geht ein derartiges Schauen als durchgängige Voraussetzung zum Zweck einer Vertiefung in jede empirische Geschichtsforschung mit ein, so wird es hier Selbstzweck. Endigt es dort mit der Tatsachensetzung eines zeitlich fixierten Kulturereignisses, so kommt es hier erst in der Erhebung der Religion in ihrem gesamten, innerreligiösen Wesensbestand zur Ruhe.

Freilich reicht der eigene, empirisch begrenzte Bewußtseinskreis nicht aus, um auf seiner Grundlage diese Leistung zu vollführen. Er muß deshalb die geschichtlich vorliegenden Formen religiösen Erlebens einfühlend aufnehmen, um seine Unvollkommenheit auszugleichen und um eine möglichst breite Basis für die an ihm sich bewährende Wesensschau zu gewinnen [1]). Durch die fortgesetzte Fühlungnahme mit gleichem oder ähnlich gerichtetem Erleben gewinnt die religiöse Bewußtseinshaltung an Bestimmtheit und Klarheit über sich selbst [2]). Je mehr sich das individuelle

1) Damit wird aber nicht induktiv verfahren, so daß der dadurch gewonnene Wesensbegriff empirisch verfälscht würde. Als unverfänglichen Zeugen, da ja im übrigen Gegner der Phänomenologie, soll nochmals auf Volkelt (siehe S. 34) hingewiesen werden.

2) Das ist die wahre „methodische Erweiterung der persönlichen Erfahrung“ um die es uns zu tun ist. Sie besteht nicht in einem empirisch vorgehenden religionspsychologischen Verfahren, wie Faber meint (Faber, 1913, S. 162). Auch Stählin rügt in seiner Rez. von Fabers Schrift (Archiv für die Religionspsychologie 1914 S. 303 f.) diese Auffassung Fabers. Nicht die Erfahrung selber, sondern die aus der eigenen Erfahrung stammende Kenntnis des religiösen Lebens kann durch die religionspsychologische Arbeit erweitert und vertieft werden. Dieses letztere wollen wir aber gerade nicht. Im Gegensatz zu der objektivierenden Betrachtungsart der empirischen Psychologie, die den Wert, der dem religiösen Erlebnis erst Sinn verleiht, absichtlich unberücksichtigt läßt (H. Rickert, Vom Begriff der

Bewußtsein zum religiösen Bewußtsein überhaupt ausweitet und je mehr es dadurch seine empirisch bedingte Einseitigkeit im religiösen Erleben am fremden religiösen Erleben läutert und vertieft, desto sicherer kann der Wesensforscher sein, in seiner Wesensschau das Wesen der Religion in seiner Reinheit erfaßt zu haben. Freilich bleibt man mit diesem Verfahren in einen Zirkel gebannt (s. auch Wobbermin: Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode I S. 405 ff., 437 ff.). Man will zur Klarheit über das eigene religiöse Erleben kommen und das Wesenhafte aus seiner zufälligen Erscheinungsform herauslösen. Zu diesem Zweck wendet man sich fragend an fremdes religiöses Erleben. Aber vor ihm steht man ratlos, wenn nicht bereits wieder das eigene religiöse Erleben uns zu einem Verständnis des fremden verhelfen würde. Man will durch die Herausstellung des religiösen Wesenskerns eine Normierung für sein religiöses Bewußtsein und muß doch wieder von diesem religiösen Bewußtsein ausgehen. Denn ohne seine einfühlende Kraft ist an fremdes religiöses Erleben, durch dessen Mithilfe die Normierung des eigenen religiösen Lebens erwartet wird, gar nicht heranzukommen. Die damit aufgedeckte Schwierigkeit braucht jedoch nicht Veranlassung zu geben, einer wissenschaftlichen Behandlung des religiösen Problems von vornherein mit einem gewissen Mißtrauen zu begegnen. Dieses Zirkelverfahren ist ein unvermeidliches bei der Untersuchung und Normgebung für alle anderen Bewußtseinshaltungen. Man will eine Norm für sein Erkennen und muß doch von ihm ausgehen und so analog beim künstlerischen Schauen und sittlichem Fühlen. Wie dort, so weitet sich auch hier im Angleichen an die geschichtlich vorfindbaren Bewußtseinszustände der gleichen Art der eigene Horizont. Die Subjektivität entwindet sich damit der bloßen Individualität und begründet so Objektivität. Ein Vorwurf darf also der Methode des „religionspsychologischen Zirkels“ durch einen Hinweis auf den subjektiven Anfang

---

Philosophie Logos I S. 19 ff. und an vielen andern Orten) und ihn nur als „Etikette“ benützt (Faber, 1918 S. 33), suchen wir im Erlebnis gerade den Sinn zu erfassen, in diesem Fall den religiösen und geben damit erst dem Terminus religionspsychologisch eine prägnante Bedeutung (s. S. 21).

nicht gemacht werden. Er ist vielmehr nur die Gewähr eines Voraussetzungsminimums.

2.

Vor allem muß sich unsere phänomenologische Analyse mit der Bestimmung des phänomenologischen Ortes der Religion beschäftigen. Es handelt sich dabei um etwas anderes als um die Feststellung des psychologischen (in einem engeren Sinn) Orts, wie ihn die empirische Psychologie sucht. Letzteres ist eine reine Erfahrungsaufgabe, die durch Beobachtung und Experiment erledigt werden kann. Man sammelt Beobachtungen darüber, in welchen vorher abgezirkelten Bewußtseinskreisen psychologischer Art das religiöse Phänomen — es figuriert in der ganzen Untersuchung nur als Voraussetzung — am häufigsten vorkommt und kann dann mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, je nach der Feinheit des dabei benutzten Erfahrungsapparats auf diesen Ort induktionsweise schließen. Doch davon ist jetzt keine Rede. Es steht nicht in Frage, in welche psychologische Hülle eingekleidet, der religiöse Inhalt, sei es am ursprünglichsten, sei es am häufigsten, vorkommt. Das hieße das beabsichtigte Vorhaben auf eine formal-psychologische Bestimmung einschränken, die wir überdies mit unserem nichtempirischen Verfahren auch gar nicht durchführen könnten. Es soll der phänomenologische Ort der Religion gesucht werden und der ist, wie uns eine einfachste Wesensschau lehrt, die keine Erfahrung bestätigen, die aber auch keine Erfahrung widerlegen kann, die sich nur in ständig neuen Schauungen derselben und ähnlichen Art immer neu bewährt (Wobbermin: ZThK. 1917 S. 336), nicht in irgendeiner Bewußtseinshaltung für sich allein zu suchen. Das Fühlen ist so ursprünglich religiös wie das Wollen und Denken. Die Religion geht sowenig im Fühlen allein, wie im Wollen oder Denken allein auf. Eine nähere Beziehung des religiösen Bewußtseins zum Wollen, die sich etwa vertreten ließe, darf deswegen nicht so ausgelegt werden, als ob das Wollen der phänomenologische Ort der Religion sei. Daß das mystische Erlebnis in weiten Kreisen als das Urerlebnis aller Religion angesehen wird, muß uns darin schon irre machen. Und ein Blick

auf die Philosophie zeigt das Religiöse am engsten mit dem Denken verknüpft, dessen Anfang und Ende nach Plotin oder Spinoza die Religion ist. Man geht in allen drei Fällen fehl, wenn man auf solch angebliche Beobachtungen gestützt (s. S. 35) den phänomenologischen Ort der Religion bestimmt zu haben glaubt. Die Religion dringt vielmehr von einem jenseits der bekannten Bewußtseinshaltungen gelegenen Urgrunde herein und erfüllt von da aus den ganzen Menschen mit ihrem Leben. So läßt es sich auch erklären, daß man bald diese, bald jene Bewußtseinshaltung als ihre eigentliche Stätte erkennen wollte. Man übersah in seiner Kurzsichtigkeit, daß sie hinter ihnen allen entspringt. Nur so läßt sich auch behaupten, daß Religion den ganzen Menschen angeht, während sie, einen der obigen Fälle angenommen, ihm nur als handelndem bzw. denkendem usw. etwas zu sagen hat. So braucht sie sich auch nicht in ein harmonisches Gleichgewicht mit den übrigen zu geben. Sie kann ihnen allen das Gleichgewicht halten. Sie kommt ja aus dem Urgrund des Bewußtseins, der alles Bewußtseinsleben tränkt.

Diese Einsicht mündet in das gelegentlich der Bestimmung der Grenzen des Rationalismus gewonnene Resultat. Denn eben jenes urgründige Leben, jenes Leben, dessen Haltung S. 49 als eine glaubensmäßige (in einem allgemeinen Sinn) angesprochen wurde, das ist es, das in unsere oberen Bewußtseinshaltungen jetzt gewissermaßen diszipliniert eindringt. Und damit blitzt in dem Flechtwerk unseres seelischen Organismus das auf, was wir Religion nennen. Wenn der denkende, fühlende, wollende Mensch diese Tiefen, die er vielleicht hie und da in seinem Erkennen, seinem künstlerischen Schauen, seinem sittlichen Handeln wie eine dunkel bewußte Schranke fühlte, zu klar-bewußtem Leben erwachen fühlt, ist er religiös.

Man erlebt darum Religion auch nie rein, sondern immer nur an den bekannten Bewußtseinshaltungen. Ganz in ihre Tiefe getaucht, ganz von ihrem Leben durchglüht, bleiben sie stumm. Sie haben keine Sprache dafür.

3.

Wenn man den in den gewohnten Bewußtseinshaltungen auftauchenden, neuen Lebensmomenten, die sich nicht durch die kompli-

zierteste Legierung aus jenen anderen ergeben und deren vorausgesetzte Komplexbeschaffenheit mit jeder Wesensschauung im schärfsten Widerspruch steht, an ihren Urquell nachfolgt und sie darin schauend sich vergegenwärtigt, so muß man sich allerdings bewußt sein, daß man dann nicht mehr in ihnen lebt. Es ist etwas anderes, sie b e t r a c h t e n und in ihnen zu l e b e n. Alle Gnosis übersieht das. Sie baut über dem einfachen Glauben, der ein L e b e n im Glauben ist, ein Gedankengebäude, das ein P r o d u k t der d e n k e n d e n B e t r a c h t u n g dieses Glaubens ist, und glaubt damit eigentlich gar nichts Neues hinzuzubringen. Aber sie wird damit zur Religions p h i l o s o p h i e und der Religions p h i l o s o p h ist als solcher kein religiöses Genie. Er ist übergreifend Wissenschaftler. Er will keine neue Religion schaffen. Er will nur in wissenschaftlicher Klarheit die Normen bereits b e st e h e n d e r Religion aufsuchen. Das sucht er zu erreichen, indem er sich auf Grund eigenen religiösen Erlebens in fremdes einfühlt und dies dann in unmittelbarer Evidenz schauend erfaßt. Gelingt es ihm, hinter allem Vorstellen, Fühlen und Wollen das Letzte, „was Religion zu Religion macht", das religiöse Urphänomen, in den schauenden Blick zu bekommen, so hat er seine Aufgabe gelöst. Bis zu ihm muß er allerdings vordringen, wenn er das Ureigenste des religiösen Bewußtseins erfassen will.

Es genügt also nicht, irgend eine objektive Größe, die sich Religion nennt, herzunehmen, sich verstehend in sie einzuleben, all ihre Besonderheiten abzulesen und zu registrieren, dasselbe mit einer andern machen, dann vergleichen usw. Das würde uns vom Ziel eher entfernen. Denn was sich als objektive Religion niederschlägt, das kann sich weit vom Urphänomen entfernt haben, so weit, daß im Niederschlag nichts mehr von dem Leben des Urphänomens zu spüren ist. Man darf nicht so vorgehen, daß man das Innere von außen her zu verstehen sucht, sondern umgekehrt. Darum muß man sich zunächst in das Innerste der Religion versetzen — das muß das Leitmotiv bei jedem Einfühlen sein — um von hier aus auch das mehr nach außen Gelegene zu verstehen. Dann interessieren uns aber nicht die religiösen Vorstellungen nach ihrem ganzen Vorstellungsgehalt, sondern nur, soweit sie ein Widerschein jenes innersten

Lebens sind, nicht das ethische Tun, das unter religiösem Gesichtspunkt gestellt ist als solches, sondern nur, soweit es von jenem Leben beseelt ist. So gilt es also, wenn wir auf dem gewöhnlichen Weg zunächst von außen an die religiösen Erscheinungen herankommen, durch all diese Hindernisse hindurchzukommen, die das Urphänomen verhüllen. Erst dort können wir unsere Wesensschau an ihm selbst vollziehen.

4.

Als eines der ersten Ergebnisse einer solchen Schau darf es bezeichnet werden, daß dieses Urphänomen in seinem ganzen Bestand von einem Wahrheitsinteresse durchdrungen ist: Dieses Leben, was sich da auswirkt, weiß sich im Besitz der Wahrheit, weiß, daß seine Lebensbetätigung auf eine Wirklichkeit geht, der es gegenübersteht und von der es sich abhängig fühlt. Es weiß, daß es mit dieser Ueberzeugung nicht bloß Luftschlösser baut und mit schönen Träumen spielt. Das Wort wissen ist hier unverfänglich, da die eigentümliche Bewußtseinshaltung, um die es sich bei der Religion handelt, schon genügend hervorgehoben ist und man daher dieses Wissen mit dem „Wissen" des denkenden Bewußtseins nicht mehr verwechseln kann. Im übrigen handelt es sich aber dabei um eine Beziehung, wie sie der bei der theoretischen Bewußtseinshaltung vorliegenden ganz analog ist. Dieselbe Bindung, die dort zwischen dem wissenden Subjekt und dem gewußten Objekt besteht, besteht hier zwischen dem religiösen Subjekt und seinem Objekt. Beidemale stehen Ich und Gegenstand in Korrelation. Dieses Urleben hat also auch seinen Gegenstand. Intentionalität ist ja der Grundcharakter alles Bewußtseins (s. S. 40 f.). Aber im Gegensatz zum Wissen hat es seinen Gegenstand unmittelbar. Wir nennen die Art seiner Beziehung Glaube (jetzt im Vollsinn dieses Wortes zu verstehen). In den drei bekannten Bewußtseinshaltungen sich aussprechend, ist er phänomenologisch als jenes liebende Vertrauen zu seinem Gott zu verstehen, wie es den gläubigen Frommen trägt. Deshalb kann man ja auch aus dem Glauben ein willens-, gefühls- und denkmäßiges Element herausklauben, ohne jedoch damit seine Charakteristik erschöpft zu haben.

Das phänomenologische Datum der eigentümlichen Gewißheitsweise, einem Gegenstand sich gegenüber und von ihm ergriffen zu fühlen, wie es nur diesem Urphänomen zukommt, wird also durch den Terminus Wahrheitsinteresse zum Ausdruck gebracht.

Jetzt wird auch die Wichtigkeit der Forderung eines Rückgangs auf das religiöse Urphänomen (die spezifisch religiösen Motive und Tendenzen Wobbermins) zu anschaulicher Klarheit kommen. Denn man darf, wie ohne weiteres einzusehen ist, dieses Drängen auf Wahrheit auf die Vorstellung, die sich als religiöse bezeichnet, nicht einfach übertragen[1]). Wahr sein, d. h. also hier sich einem Gegenstand gegenüber und sich von ihm ergriffen fühlen, will nur jenes innerste Leben und nur soweit dieses Leben in jenen Vorstellungen, sittlichen Taten usw. lebt, nur soweit dürfen die letzteren beanspruchen, etwas Wahres im Sinne der religiösen Wahrheit zu meinen. Einen Wahrheitsanspruch, der darüber hinaus von den Vorstellungen erhoben wird, haben diese von sich aus zu vertreten und dürfen sich dabei nicht in billiger Weise auf jenes Leben berufen. So ist es aber nicht bloß mit den Vorstellungen, sondern auch mit allen andern Bewußtseinserlebnissen, die für sich eine besondere religiöse Weihe beanspruchen. Nur soweit der Strahlenglanz von dem Licht des Urphänomens auf ihnen ruht, bestehen ihre Ansprüche zu Recht. Darüber hinausgehende sind als solche zu entlarven und für null und nichtig zu erklären.

Am dichtesten ist das religiöse Leben wohl von Vorstellungen umrankt. Hier hat also eine sichtende Kritik ein besonders weites Feld. Immer wächst ja dieses religiöse Leben in eine bestimmte Vorstellungswelt hinein und prägt in ihr seine Wahrheit aus. Das überzeugungsmäßige Moment am religiösen Erleben, das das Wahrheitsinteresse von seiner subjektiven Seite her spiegelt, sucht sich einen „gedankenmäßigen Ausdruck“ und legt diesen in Vorstellungen nieder. Nur soweit eine Vorstellung der adäquate gedankenmäßige Ausdruck der religiösen Ueberzeugung, wie sie dem religiösen Grunderlebnis entspricht, ist, hält sie unserem kritischen Blick stand. Es kann nun der Fall sein, daß sich unter bestimmten

---

1) Zum folgenden siehe Wobbermin, ZThK 1917 S. 334 ff.

Verhältnissen bei einer ganz gewissen Bildungsstufe in einer Vorstellung die religiöse Ueberzeugung rein spiegeln kann. Aber eben diese Vorstellung kann in einem andern Vorstellungssystem, wie es die Folgezeit aufgebaut hat, eine andere Bedeutung erhalten. So kann es kommen, daß sie nicht mehr dazu taugt, die religiöse Ueberzeugung zu einem adäquaten gedankenmäßigen Ausdruck zu bringen. Die Strahlen des Urphänomens fallen noch auf dieselbe Stelle, an dieser Stelle steht aber nicht mehr die alte Vorstellung, eine neue ist an ihre Stelle getreten. Sie müßte jetzt religiös different werden. Aber gar oft zeigt sich uns in der geschichtlichen Entwicklung der religiösen Vorstellungen das Bild, daß die alte Vorstellung ihre religiöse Würde weiter behält und die neue wird in ihrem religiösen Wert, den sie durch die Bestrahlung vom religiösen Urphänomen empfängt, oft gar nicht erkannt. Als Beispiel mag ein kurzer Hinweis auf das Vorstellungssystem der griechischen Philosophie genügen. Die griechische Philosophie bot sich dem werdenden Christentum an, mit ihren Mitteln dem neuen Leben die nötigen Formeln zu leihen und so seine Verbreitung zu fördern. Für die Denkweise der damaligen Zeit mochte sie das verhältnismäßig angemessenste Mittel sein, das christlich religiöse Leben in Form von Vorstellungen wiederzugeben. Heute ist sie es aber sicherlich nicht mehr. Weltbild und philosophisches Denken haben sich gewandelt. Trotzdem hat die griechische Philosophie auf Grund der letzten Endes rein zufälligen zeitlichen Berührung mit dem Christentum eine jahrtausendelange Weihe erhalten, unter deren Einfluß wir heute noch stehen (Trinität).

Im Gegensatz dazu sind Vorstellungen, wie z. B. die Unendlichkeit der Welten, lange nicht in ihrer religiösen Bedeutung erkannt worden, ja man hat sich sogar in seiner Anhänglichkeit an das alte Weltbild, wie es nun einmal mit dem Christentum verbunden war, überhaupt gegen ihre Anerkennung gesträubt. Es heißt aber Ausdrucksmittel mit der Sache selbst verwechseln, wenn man etwa alte lieb gewordene Vorstellungen beibehalten will und damit unnötig sein wissenschaftliches Gewissen belastet. Religion kann nur in *lebendigen* Vorstellungen leben, denn sie selbst ist *Leben*.

Mit Hilfe dieser Untersuchungen läßt sich auch der Kampf zwischen Glauben und Wissen schlichten. Der Vorstellungsinhalt einer religiösen Vorstellung gehört vollkommen in das Gebiet der Wissenschaft. Nur vor der religiösen Weihe, die sie trägt, muß die Wissenschaft Halt machen. Wenn aber ein übereifriges Vorgehen der Religion bzw. Religionsphilosophie sich vor Vorstellungsinhalte schützend stellt, die wesensmäßig gar nichts mit jenem religiösen Urphänomen zu tun haben, dann entbrennt der Streit und gewöhnlich geht dann das Wissen mit einem gewissen Schein von Recht über seine Grenzen. Es bleibt nicht bei der Zurückweisung religiöser Anmaßungen stehen, sondern tut berechtigten religiösen Ansprüchen Abbruch.

Auch hier wird deutlich, wie nötig es ist, von der Oberfläche in die Tiefe des Urphänomens vorzudringen. Unsere Schau ist nur dann eine vollkommene, wenn sie sich den Blick nicht einengen läßt durch all den Vorstellungs-Wirrwarr theoretischer aber auch ethischer und ästhetischer Natur, wie er der Niederschlag wissenschaftlichen Denkens, sittlichen Fühlens, künstlerischen Anschauens vergangener Zeiten ist und die Reinheit des Urphänomens trübt.

So hat uns vor allem das religiöse Wahrheitsinteresse darauf aufmerksam gemacht, daß wir, um jeden Mißbrauch zu verhüten, immer auf das Urphänomen zurückgehen müssen. An ihm haben wir also unsere Weseneinsichten zu gewinnen. Nur was wir an *ihm* erschauen, ist *rechtmäßig* Religion.

Hier ist wieder der Punkt, wo man, falls man nur sehen will, mit aller wünschenswerten Klarheit erkennen kann, daß eine empirische Psychologie die hier vorliegenden Aufgaben nicht zu bewältigen vermag. Was hier zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, das schleppt sie durch all ihre Arbeit unbeachtet mit hindurch[1]. Wir aber gewinnen gerade aus dem, was die empirische Psychologie als Voraussetzung hinnimmt, ohne sich weiter darum zu kümmern, das *Wesen der Religion*.

Ein dafür wichtiges Moment ist mit unserer phänomenologischen Wesensbestimmung herausgehoben: das Wahrheitsinteresse.

1) Faber macht eigentlich selbst auf diesen Punkt aufmerksam, ohne die Konsequenzen zu ziehen (Faber 1918 S. 33).

Der Terminus soll noch vor Mißdeutungen geschützt werden. Er soll einmal *nicht* ausdrücken, daß die religiöse Ueberzeugung immer nach ihrem adäquatesten gedankenmäßigen Ausdruck strebe, wie Pfennigsdorf es fälschlicherweise auffaßt [1]). Zum andern aber ist er auch nicht im Sinn eines Strebens nach *rationaler* Wahrheit zu verstehen. Schon an früherer Stelle war es betont, daß die Gegenstandsbeziehung des religiösen Urgrundes eine Beziehung ganz sui generis ist. Sie ist nicht mit irgend einer Wissensbeziehung, wie sie sich im Zusammenwirken von Denken und Erfahrung konstituiert, identisch. Sie liegt auch nicht etwa auf einer Verlängerung dieser Linie, so daß eine Vervollkommnung unserer empirischen *Erfahrung* einst dahin reichen würde, was jetzt nur unser *Glaube* schaut. Auch mit noch besseren Fernrohren, wie sie dem bekannten Astronomen zur Verfügung standen, auch mit dem denkbar weitreichendsten, würde er Gott das Objekt jenes Urgrundes, wie es der *Glaube* in *seiner* Weise sich gegenüber „weiß", nicht schauen können. Dieses Objekt bleibt *wesensmäßig* der empirischen Erfahrung verschlossen, denn es wird ja *geglaubt*. Glaube und Wissen aber bleiben ewig, weil wesensmäßig getrennt. Das Problem, das die Menschheit unter diesem Titel seit jeher beschäftigt, findet eine einfache Lösung durch den Nachweis, daß sich beider Streben nicht stößt.

Das religiöse Objekt kann ja auch schon deshalb keiner empirischen Erfahrung zugänglich sein, weil es dem Bewußtsein schon in seiner Weise gegenübersteht, *bevor* (logisch) jenes in seine verschiedenen uns bekannten Thesen auseinandergeht, bevor es „erfährt". Es ist in diesem Sinn *vor* aller Erfahrung und kann selbst nicht erfahren werden, wenn man unter Erfahrung die empirische Erfahrung versteht. Freilich ist man bei den Aussagen über dieses Objekt auf die Mittel der *oberen* Bewußtseinshälfte angewiesen, auf deren Maßstäbe wir es dabei projizieren. Mit der Verfeinerung unseres vorstellungsmäßigen Begriffsapparats wird sich die Projektion um so genauer ausführen lassen, ohne daß

1) Religionspsychologie und Apologetik 1912 S. 8 ff. cf. Zurückweisung durch Wobbermin, Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie 1913 S. 391 ff.

je auf eine Deckung der beiden Strukturen zu hoffen ist. Es bleibt immer eine Projektion. Man ist gewöhnt diese für alle empirische Erfahrung wesenhafte Unerreichbarkeit des religiösen Gegenstandes in dem Terminus Transzendenz des religiösen Objektes zum Ausdruck zu bringen. Die Transzendenz ist so ein zweites Resultat unserer Wesensschau am religiösen Urphänomen.

Wesensmäßig mit der Transzendenz verknüpft ist ein weiteres Moment am Urphänomen, das sich bei seinem Bewußtwerden in den oberen Bewußtseinsschichten als ein Nicht-Auf-Sich-Selbst-stehen-Können des Menschen nach seinem natürlichen Sein hin kundgibt, als Bewußtsein der Ohnmacht und Abhängigkeit von jener transzendenten Größe.

5.

In ähnlicher Weise ließen sich alle religiösen Werte (Motive, Ideen) aus dem Urphänomen[1]) herausschauen, wie Erlösung, Liebe, Heiligkeit, Gottesreich, Vorsehung, Gottessohn usw. Wir begnügen uns aber mit den bisherigen Aufzeigungen. Es sollte nur in Umrissen gezeigt werden, wie sich der im Erleben selbst ungegliederte Urbestand religiösen Erlebens dem theoretischen Blick auseinanderfaltet in zahlreiche einzelne Wesenseinsichten. Als Strukturgewebe enthüllt sich dem betrachtenden Blick, was im Erleben ein ungeteiltes Ganzes war. Unser Schauen zerteilt das Ganze, weil es nur in Punkten leben kann. Und es muß das tun, wenn es das Erleben in möglichster Annäherung zu theoretischem Ausdruck bringen will. Damit ist aber der Schritt vom Urphänomen zum religiösen Wesenssystem gemacht. Wir müssen teilen, um überhaupt zu schauen und wir müssen ordnen, um die Einheit des Erlebens in dieser Ordnung darzustellen.

Nennt man mit Husserl die gewonnenen Einzeleinsichten, wie sie in Doxa und Logos eingegangen sind (s. S. 44) Bedeutungen, so ist mit den bisherigen Ergebnissen der Grund zu einem Bedeu-

1) Es ist an dieser Stelle besonders deutlich, daß das Urphänomen nicht als ein individueller Erlebnisbestand aufzufassen ist. In diesem Fall ließen sich keine derartigen Ansprüche von ihm vertreten.

tungssystem religiöser Art gelegt, dessen Bedeutungen je nach ihrer Stellung im System näher oder ferner zusammenhängen und das sich von einem Bedeutungskern aus wesensgesetzmäßig aktualisiert. Was sich in diesem System zusammenfindet, ist kein bloßes Nebeneinander von Einzelbedeutungen. Alle Einzelschauungen (Einzeleinsichten), wie sie in den Einzelbedeutungen des Systems ihren Niederschlag gefunden haben, sind doch an ein und demselben Urphänomen vollzogen, hängen demnach wesensmäßig zusammen. Erst dieser wesensmäßige Zusammenhang macht das System aus, in dem jede Einzelbedeutung ihren festen Platz hat. Zwischen diesen Einzelbedeutungen walten als zwischen Sinngebilden jene Verständnisgesetze oder Funktionen, von denen oben die Rede war. Sie sind der Ausdruck dafür, daß sich der Uebergang von Bedeutung zu Bedeutung, von Sinn zu Sinn wesensgesetzlich vollzieht. So ergibt sich also das Bild des Bedeutungskerns und der sich um ihn in nach der Peripherie zu sich abschattender Weise in funktionaler Gebundenheit sich anordnenden Einzelbedeutungen. In der Herausstellung dieses Systems und seiner Funktionen — seiner Wesensgesetzlichkeit — gipfelt die erste auf die Herausstellung des innerreligiösen Wesensbestandes gerichtete Aufgabe der systematischen Theologie [1]). Dieses System bildet dann aber auch gleichzeitig das Schema für den adäquaten gedankenmäßigen Ausdruck der religiösen Ueberzeugung, wie sie dem religiösen Erlebnis entspricht (Wobbermin, ZThK. 1917 S. 334/35) und schließlich hat sich auch mit seiner abgeschlossenen Darstellung die phänomenologische Methode in ihrer Anwendung auf das Gebiet der Religion als religionspsychologische Methode endgültig bewährt. Da jede Erfahrungsbestätigung (Empirie) versagt, muß das System ihre Arbeit abschließend rechtfertigen.

Damit stehen wir an der Pforte der Wahrheitsfrage. Wir wissen, was eigentlich wahr sein will. In diesem prägnanten Sinn war ja unsere Wesensfrage zu verstehen. Was bleibt nun noch der Wahrheitsfrage zu tun übrig?

1) Siehe dazu Vorwort.

3. Teil.

Phänomenologie und Erkenntnistheorie.

(Transzendentales Problem).

Die Wahrheitsfrage.

I. Husserls Stellung zum Wahrheitsproblem.

1.

Auch diese letzte Frage soll nun in Angriff genommen werden und zwar unter dem übergreifenden Gesichtspunkt, wie sich die phänomenologische, spez. religions-psychologische Methode zu der erkenntniskritischen (transzendentalen) Fragestellung stellt. Das ist, soweit ich sehen kann, die eigentliche phänomenologische Frage. Von hier aus könnte es zu einer „Umwendung" in der Philosophie kommen. Doch läßt gerade dieser Punkt die schwankendsten Auffassungen Husserls und der Phänomenologie zu.

Kynast sucht die Phänomenologie gegen die transzendentale Logik im klassischen Sinne Kants abzuschließen [1]. Sie ist nach ihm eine wichtige Ergänzung der transzendentalen Logik, da sie das Material liefert, an dem der Hebel der logischen Analyse ansetzen kann (a. a. O. S. 80). Die eigentliche prima philosophia bleibt aber die transzendentale Logik, da sie in theoretischem, Geltung herstellendem Sinn alle weitere Wissenschaft, auch die Phänomenologie, aufbauen muß. Die Voraussetzungslosigkeit der letzteren ist also nur eine scheinbare. Sie muß z. B. schon den Begriff des Gegenstandes voraussetzen (a. a. O. S. 57) [2], weiterhin die zu-

1) R. Kynast, Das Problem der Phänomenologie. 1917 S. 61 ff.

2) So urteilt auch Hönigswald, Prinzipienfragen der Denkpsychologie, Kantst. XVIII S. 229 f. Wenn die phänomenologische Analyse den Be-

sammenhanggebenden Gesetze des Wirklichkeitsbegriffs. Sie machen den intentionalen, bloß gemeinten Gegenstand aber erst zum objektiven, der ist, auch ohne daß ihn ein Bewußtsein meint (a. a. O. S. 64). Abschließend werden dann beide Fragestellungen in der Formulierung einander gegenübergestellt: Die transzendentale Methode schafft die Beziehungen, die Phänomenologie erzeugt die Beziehungspunkte (a. a. O. S. 77).

So berechtigt diese Polemik im einzelnen sein mag, trifft sie doch nicht den Kernpunkt. Husserls Phänomenologie will ja bewußt die transzendentale Logik mit umfassen. Wenn Husserl der Phänomenologie die Aufgabe stellt, „in umfassendster Allgemeinheit zu erforschen, wie sich objektive Einheiten jeder Region und Kategorie bewußtseinsmäßig konstituieren" (Jd. S. 177), wenn er der Phänomenologie „die rätselvollen Titel: Wirklichkeit und Schein, wahre Realität, Scheinrealität" zur Aufklärung zuweist (Jd. S. 177), wenn er „von vernunftgesetzlichen Wesenszusammenhängen" spricht, „deren Korrelat wirklicher Gegenstand ist" (Jd. S. 303)[1], so geht doch daraus zweifelsohne hervor, daß die Fragestellung der transzendentalen Logik, die sich nicht mit Gegenständen beschäftigt, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll[2]), irgendwie in die phänomenologische Problemstellung mit eingeschlossen ist. Gerade die Wirklichkeit, die sie nach Kynast voraussetzt (R. Kynast a. a. O. S. 63), gewinnt sie doch offensichtlich im Sinn Husserls erst dadurch, daß sie zeigt, wie sich diese Wirklichkeit im transzendental gereinigten Bewußtsein konstituiert. Die Phänomenologie ist also irgendwie auch transzendentale Logik, wenn auch in einem eigentümlich modifizierten Sinn und in einer Erweiterung, in der sie sich auch auf die Gegenstände der Axiologie und Praktik hinsichtlich ihrer Konstitution im Bewußtsein richtet. Eine Polemik, soll sie nicht ins Leere treffen, muß sich demnach vor allem auf die Verträglichkeit des phänomenologischen und

---

griff der Intention angeblich auffindet, ist sie schon an Gesichtspunkten orientiert, die ihr logisch vorausliegen.

1) Siehe noch viele andere Stellen: Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos I S. 317. Jd. S. 95, 176 ff., 204 f., 280 f.

2) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage, Einleitung S. 25.

transzendentalen Moments richten und deren Verhältnis aufklären, darf aber nicht ohne weiteres das eine Moment ihr absprechen.

2.

Geyser, ein anderer Kritiker Husserls, läßt denn auch das transzendentale Moment in der Phänomenologie gelten. Kants berühmter Satz: Der Verstand ist der Schöpfer der Natur, wird der von Husserl der Phänomenologie übertragenen „Aufgabe, durch das Wesen der Bewußtseinsgegebenheiten die Natur ihrem Wesen nach zu konstituieren", parallel gestellt [1]). Ja gerade diese Hineinstellung der Phänomenologie in die Problemstellung der transzendentalen Logik bildet hier den Gegenstand der Angriffe. Sie ergebe den idealistischen Charakter der Phänomenologie, gegen dessen Berechtigung die altbekannten Gründe des Realismus ins Feld geführt werden. Wir folgen der Debatte eine Strecke weit, weil sich bei dieser Auseinandersetzung der Einblick in die Perspektiven ergibt, den die hier vertretene Position eröffnet.

Husserl stellt die im engsten Sinn transzendentalen Probleme unter dem Titel: Phänomenologie der Vernunft zusammen (Jd. S. 282 f.). Die übergreifende Frage ist: „Wann ist die noematisch vermeinte (S. oben S. 41) Identität des X wirkliche Identität statt bloß vermeinter?" (Jd. S. 281). Antwort: Die Wirklichkeit muß sich „ausweisen" lassen in einem „Vernunftbewußtsein" (Jd. S. 282). Das Gemeinte muß sich „begründen, sehen oder einsehen lassen", wenn es als Wirkliches gelten soll. „Wahrhaft oder wirklich sein und vernünftig ausweisbar sein, stehen in Korrelation" (Jd. S. 282). Diese vernünftige Ausweisung, auf Grund der rechtmäßig Realität gesetzt wird, ist also das „Vernunftbewußtsein". „Ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen als eine Auszeichnung, die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist" (Jd. S. 283). Originär gebend ist z. B. die Wahrnehmung. Sie erfüllt in diesem Fall die bloße Intention und schafft so den

1) J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie, S. 219 f.

Rechtsgrund für die Setzung: „Es ist etwas da". Nun braucht aber die Wahrnehmung nicht gerade aktuell zu sein. Es brauchen nur von aktuellen Wahrnehmungen mögliche und zwar kontinuierlich-einstimmig motivierte Wahrnehmungsreihen mit immer neuen Dingfeldern weiter bis zu denjenigen Wahrnehmungszusammenhängen, in denen eben das betreffende Ding zur Erscheinung und Erfassung käme, zu führen (Jd. S. 84). Auch dann ist die Setzung: „Das Ding ist da" rechtmäßig begründet, vernunftmäßig motiviert. Was existiert, d. h. real da ist, muß also wesensmäßig erfahrbar sein. Daß es faktisch für ein bestimmtes individuelles Ich erfahrbar sein muß, ist damit nicht gesagt.

Den entwickelten Tatbestand charakterisiert Geyser am Beginn seiner Kritik: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, alles Sein überhaupt sei wesensnotwendig erlebtes oder gedachtes Sein, d. h. existiere dadurch und nur dadurch, daß es erlebt oder gedacht werde, bestehe aber nicht selbständig für sich selbst" (Geyser a. a. O. S. 189). Freilich kann sich Geyser dabei auf manche Aussage Husserls selbst berufen [1]). Aber während diese Sätze bei Husserl im Rahmen der ganzen Darstellung ihre bestimmte Nuance erhalten, kann man ihnen in ihrer Isoliertheit ohne jede nähere Determination nur mit dem größten Vorbehalt zustimmen. Zudem müßte es in dem Geyserschen Satze zum mindesten erlebbares oder denkbares Sein heißen. Indem man derartige Konsequenzen und Gipfelpunkte der gegnerischen Darstellung als methodische Ausgangspunkte isoliert hinstellt, wird oft — mit Absicht oder nicht — eine Affektbetontheit unserer Gedanken, die sich gegen sie sträubt, von vornherein für eine Polemik, die damit das rein wissenschaftliche Geleise verläßt, fruchtbar gemacht. Zwar wird von Geyser im folgenden die Position Husserls genügend klargelegt, aber jene Affektbetontheit bleibt doch in der Debatte. Die Polemik gegen die Husserlsche These einer Gleichsetzung von Wahrnehmbarkeit und Existenz trifft denn auch gar nicht auf ein Ziel. Denn dem ganzen Gedankengang Geysers liegt die stillschweigende Voraussetzung zugrunde, die Wahr-

1) Vgl. bes. die scharfe Formulierung Jd. S. 92: Andererseits ist die Welt der transzendenten „res" durchaus auf Bewußtsein angewiesen.

nehmung bzw. Wahrnehmbarkeit gelte für ein individuelles Ich. Das Bewußtsein, für das obige These Husserls gilt (Jd. S. 92), ist aber im Sinn Husserls gar kein individuelles, faktisches. Geyser versündigt sich so gegen den Geist der Phänomenologie, indem er die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit des Realismus, wie sie der Phänomenologe stellt, umwendet zur empirischen Frage, ob wir Menschen auf Grund der uns faktisch gegebenen Daten ein Wissen von realen Gegenständen gewinnen können (Geyser a. a. O. S. 189 und L. U. II 1 [2] S. 20). Wenn Geyser (a. a. O. S. 198) behauptet: „Etwas das gewesen *ist* und etwas das hätte sein *können*, sind aber doch in Wesensnotwendigkeit nicht dasselbe" so ist das ein grober Irrtum, der gerade auf den Rückfall in die empirische Fragestellung zurückzuführen ist. Ja, beides ist gerade dasselbe, weil es ja *wesensmäßig* betrachtet werden soll. Faktisch, für ein bestimmtes *individuelles* Subjekt ist es freilich nicht dasselbe, nur das hätte Geyser behaupten dürfen.

„Es finden in der Natur Vorgänge statt, von denen niemand Empfindungseindrücke hat und die also auch niemand wahrnimmt" (Geyser a. a. O. S. 196). Also kann Wahrnehmung der Existenz nicht äquivalent sein. Der Schluß ist nicht anzufechten, wenn Wahrnehmung das faktische Wahrnehmen eines bestimmten Individuums bedeutet. So war es aber in der These nicht gemeint. Sie sagt nur: Was wesensmäßig — nicht faktisch — niemand wahrnehmen kann, dem kann auch nicht sinnvoll Existenz zugesprochen werden. Ein Ding kann sich schließlich noch keiner einzigen faktischen Wahrnehmung eines bestimmten Individuums erschlossen haben. Deswegen existiert es doch, aber nur weil es *wesensmäßig* wahrnehm*bar* ist.

So redet der transzendentale Idealismus dem empirischen Realismus nicht im mindesten ins Wort. Denn beim letzteren handelt es sich ja nur um die *Unabhängigkeit* des Erkenntnisgegenstandes vom *individuellen* Subjekt und die erkennt auch der transzendentale Idealismus voll an[1]). Für das *reale Wahrnehmen* ist Existenz etwas Vorgefundenes, Vorgegebe-

1) H. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis 1915 [3] S. 356 ff. 1914 [4] und [5] S. 308 ff.

nes, ist einfach da. Aber die reale Wahrnehmung selbst! Der Realismus als Erkenntnistheorie dringt eben nicht bis zu dem eigentlichen philosophischen Problem vor. Er bleibt bei der einzelwissenschaftlichen Einstellung stehen und kann im Grunde genommen deshalb auf den Namen einer Philosophie gar keinen Anspruch machen. Die Phänomenologie als Vertreterin eines erkenntnistheoretischen Idealismus geht hinter diese einzelwissenschaftliche Problemstellung zurück, indem sie die phänomenologische Reduktion und damit den Ausgang von einem reinen Bewußtsein fordert. Sein Korrelatbegriff ist der Begriff der Existenz. Auch Geyser kommt in scharfsinnigen Erörterungen noch auf dieses reine Bewußtsein zu sprechen, das als allgemeines, überpersönliches die letzte „Zuflucht" für den Idealismus bleibe (a. a. O. S. 207 ff.). Bei der Kritik vergißt aber Geyser wieder, daß es sich ja bei der Erkenntnistheorie um reine Formprobleme handelt, nicht darum, „wie dieses Bewußtsein die eine wirkliche Natur aus sich hervorgehen lasse", wie Geyser will, sondern darum, wie sich aus der erkannten und als solcher wirklich gesetzten Natur die Gesetzlichkeit eines über den Kreis des individuellen Bewußtseins hinausgehenden Logos herauslösen läßt, welche logischen Grundstrukturen also dem Sinn der Erkenntnis der Natur und dann weiterhin dem der Erkenntnis überhaupt eigen sind.

Man darf aber nicht dieses überpersönliche Allgemeinbewußtsein des Logos, wie es sich in der objektiven Größe der Wissenschaft kundgibt, wirklich setzen wollen. Was wirklich ist, soll sich ja erst mit Hilfe dieses Allgemeinbewußtseins ergeben. Es soll ja irgendwie die Wirklichkeit, die Realität konstituieren helfen, kann also selbst nicht wirklich, real sein. Nur im Falle einer Wirklichkeitssetzung jenes Bewußtseins überhaupt bestünde das von Geyser monierte Problem, wie sich denn individuelles und allgemeines Bewußtsein realiter zueinander verhalten, zu Recht. Das wäre aber eine totale Verkennung der idealistischen Meinung. Das eine der beiden Glieder, die in Kausalitätszusammenhang gebracht werden sollen, ist ja im Sinn des rechtverstandenen transzendentalen Idealismus gar nicht wirklich. Gerade deshalb

hat der transzendentale Idealismus recht, wenn er die Geysersche Fragestellung als nicht sinnvoll — Kausalität bindet ja nur Wirklichkeiten zusammen — ablehnt und gegenüber der spezifisch unphilosophischen, durch einzelwissenschaftliche Gewohnheit gefestigten Grundeinstellung des Realisten, für den es nur Wirkliches gibt, das kausal aufeinander wirkt, einen Sinnzusammenhang der beiden Bewußtseine annimmt.

3.

So läßt sich also an entscheidenden Punkten des Husserlschen Denkens sein transzendental-idealistischer Charakter aufzeigen. Besonders das Ausgehen vom Prinzip der Bewußtseinsimmanenz, in welche Formel man den eben entwickelten Gedankenkomplex zusammenfaßt, weist in diese Richtung. Jedes andere Vorgehen würde bedeuten, den 2. Schritt vor dem ersten tun, das Näherliegende durch das Entferntere definieren wollen. Keine echte Philosophie kommt über diesen Bewußtseinsanfang hinweg. Was nie zu Bewußtsein gekommen ist, darüber kann man auch nicht philosophieren.

Freilich darf die Philosophie dabei nicht stehen bleiben, wenn sie nicht in Relativismus und Skeptizismus stecken bleiben will. Die Bewußtseinsimmanenz muß irgendwo durchbrochen werden. Auch in der Auffassung und näheren Bestimmung dieser Leistung deutet sich bei Husserl die transzendental-idealistische Orientierung an. Er spricht von „geregelten" Bewußtseinszusammenhängen, in denen sich die ganze Wirklichkeit konstituiert (Id. S. 96) [1]. Erkannt wird also das Wirkliche erst, wenn das Bewußtsein seine Inhalte, die ihm bloß bewußt sind und die es erkennen will, unter „Regeln" stellt, die nicht bloß bewußt sind, sondern jenseits des Bewußtseins und unabhängig von ihrem bloßen Bewußt-Sein gelten, die nicht bewußtseinsimmanent, sondern bewußtseinstranszendent sind. Hier ist also der Punkt, wo die Bewußtseinsimmanenz durchbrochen wird.

1) In dieselbe Richtung weist die wiederholte Bezugnahme Husserls auf die Kantische Idee, mit Hilfe der der transzendental-idealistisch orientierte Kant die Bewußtseinsimmanenz durchbricht.

Nennt man das Etwas, wonach sich das Erkennen bei seiner Leistung richtet, woran es sich klammert um nicht im Bodenlosen des bloß Bewußten zu versinken, den Gegenstand der Erkenntnis, dann ist diese geltende Regel der Gegenstand der Erkenntnis. Er ist also nichts Wirkliches, Reales, Existierendes, sondern etwas Unwirkliches, Irreales, Geltendes. Auch an diesem Punkte ist der Gegensatz zum transzendentalen Realismus recht deutlich zu machen. Letzterer meint im vollen Gegensatz zum bisherigen als Gegenstand der Erkenntnis ein transzendentes, d. h. bewußtseinsunabhängiges Sein annehmen zu müssen. Die Erkenntnisleistung besteht für ihn dann darin, dieses Sein abzubilden oder durch andere Zeichen zu wiederholen. Von seinem entgegengesetzten Standpunkt aus muß der transzendentale Idealist jede Abbild- oder Zeichentheorie der Erkenntnis bekämpfen [1]). Daß Husserl das tut, (Id. S. 78 f., 186) läßt ihn wieder als transzendentalen Idealisten erkennen.

Damit ist an einigen Punkten der transzendental-idealistische Charakter des Husserlschen Philosophierens aufgezeigt. Aber dabei ist kein einziges spezifisch phänomenologisches Moment in die Wagschale geworfen worden. Nun ist jedoch unser Gedankengang an dem Punkte, wo er das Berechtigte der Einwände Kynasts (s. S. 63 f.) gegen den transzendentalen Charakter der Husserlschen Phänomenologie in sich aufnehmen kann. Husserl ist Transzendentallogiker — hier bleibt Kynast im Unrecht — aber die Phänomenologie ist keine Transzendentallogik (im idealistischen Sinne Kants), hier hat Kynast recht. In der Husserlschen Phänomenologie ist beides ineinandergestellt, als ob es sich aufs beste vertrüge. So kommt man jetzt ganz von selbst darauf, die beiden Momente, das transzendentale und das phäno-

1) Hier wird ein letzter Gegensatz der beiden Denkrichtungen deutlich: Der transzendentale Realismus ist eine Zweiweltentheorie. Er unterscheidet die Welt des transzendenten Seins und die Abbild- oder Zeichenwelt der Erkenntnis. Der transzendentale Idealismus (in konsequenter Ausgestaltung) ist stets eine Einwirklichkeitstheorie. Sie kennt nur die eine empirische Wirklichkeit, wie wir sie mit unsern Sinnen wahrnehmen und mit unserem Verstand denkend bearbeiten. Bei Husserl Id. S. 78 f., 97 ff.

menologische, auf ihre Verträglichkeit zu prüfen (s. S. 64 f.) [1]).

Der Kern der phänomenologischen Lehre ist die Wesensschau. Die Leistung dieser Wesensschau besteht darin, den Gehalt einer bloß individuellen Anschauung aus seiner zeiträumlichen Einbettung herauszulösen und damit zum Wesen vorzudringen. Der Phänomenologe glaubt, daß alles getan sei, wenn er sich diesem Wesen schauend hingebe und so seine Wesensstruktur ablese. Ist mit diesem schauenden Sichverlieren an das Wesen der Gehalt der Erkenntnis und ihre Leistung befriedigend gedeutet? Ohne genauere Näherbestimmung stünde nach dem Bisherigen der Phänomenologe auf einer Stufe mit dem bloß Vorstellenden, der sich dem kontinuierlich vorübergleitenden Strome seiner Vorstellungen überläßt. Soll aus diesem Sich-von-den-Eindrücken-Treibenlassen Erkenntnis werden, dann müssen sich innerhalb dieses gleitenden Gewühls Haltepunkte, Abschnitte und Gliederungen ergeben, sei es nun, daß die Spontaneität des erkennenden Subjekts sie setzt oder daß das Subjekt sie in rezeptiver Hingabe an diesen Vorstellungen erschaut. Das letztere wird der Phänomenologe in konsequenter Weise für sich in Anspruch nehmen müssen. Doch auch jetzt ist ihm noch entgegenzuhalten: Auch wenn du ein gegliedertes Vorstellungsganzes erschaust, hast du noch nicht erkannt. Die Gliederung könnte ja der Vorstellungswelt immanent sein. Die Schau hat sie von ihr bloß abgelesen. Zum Begriff der Erkenntnis gehört aber ein vom Subjekt unabhängiger, d. h. transzendenter Gegenstand. Erst dann ist der Sinn der Erkenntnis richtig gedeutet, wenn man die Gliederung, ob nun Zerschlagung oder Zusammenfassung der Vorstellungen, unter dem Druck eines Faktors jenseits des bloß bewußten Vorstellungsgetriebes erfolgt sein läßt.

---

1) Die Gegensätzlichkeit, wie sie die Husserlsche Phänomenologie beherrscht, ist zur Verdeutlichung im folgenden schärfer pointiert, als sie bei Husserl selbst heraustritt. Schon infolge dieser stilisierenden Einseitigkeit können — ganz abgesehen von der gedrängten Darstellung dieses Punktes, der ja nur eine Etappe auf unserem Wege bedeutet — unsere Ausführungen keine Würdigung der positiven Seiten der Husserlschen Arbeit versuchen.

Es ist wieder die „Regel“, von der bereits die Rede war, die hier eingreifen muß. Erst wenn der Vorstellungsablauf sich bricht an diesem transzendenten Gegenstand, blitzt im bloß psychischen Vorstellungsmechanismus das Sinngebilde der Erkenntnis auf. Der transzendentale Idealismus wertphilosophischer Observanz löst das damit aufgerollte Erkenntnisproblem dadurch, daß er eine Welt unwirklicher Formen voraussetzt, die das erkennende Subjekt im anerkennenden Akt des Urteils den Vorstellungsinhalten zuerteilt. Erst dadurch bekommen die sonst zerfließenden Gebilde ihre festen Konturen, ihren kompakten Charakter mit der zwingenden Kraft eines dem Subjekt Entgegenstehens. Die Lösung des Problems war dadurch möglich, daß man als spezifisches, nur dem Erkennen eigentümliches Moment das Urteil erkannte. Nur im Urteil ist es darnach möglich die Bewußtseinsimmanenz zu durchbrechen, nur im Urteil wird ein transzendenter Gegenstand erreicht, nur wer urteilt, erkennt.

Wie steht es demgegenüber mit der intuitiven Wesensschau oder der wesenschauenden Intuition? Auch hier muß ein vom Subjekt unabhängiger Gegenstand gewahrt bleiben, falls von Erkennen noch geredet werden kann. Sieht man in der Intuition die eigentliche Erkenntnisleistung, so bleiben noch zwei Wege offen. Der eine: Man gibt zu, daß es möglich ist mit Hilfe der Intuition in kühnem Sprung ins Außerbewußte zu gelangen. Subjekt und Objekt der Erkenntnis stehen sich dann nicht mehr gegenüber. Das erkennende Subjekt ist dann mitten in der Wirklichkeit oder Wahrheit darinnen. Erkennt man in diesem Augenblick noch? Wer sich darauf besinnt, daß für alles Erkennen der Abstand von Erkennendem und Erkanntem niemals verschwinden darf, der muß zugeben, daß hier der Boden der Theorie verlassen ist. Ein Erkennen, in dem Erkenntnis des Gegenstandes und Gegenstand der Erkenntnis eine unterschiedslose Einheit bilden, ist kein theoretisches Erkennen mehr. Dieser Weg kann also nicht beschritten werden. Auch Husserl ist weit davon entfernt, die Intuition in dieser Weise zu verwerten.

Dann bleibt für den Phänomenologen, der seine Wesensschau

als Erkenntnisleistung halten will, nur der andere Weg: Er muß dem in der Intuition oder Wesensschau Vorschwebenden ein vom schauenden Subjekt unabhängiges Sein zuschreiben, d. h. er muß die Erkenntnisstruktur transzendental-realistisch deuten. Das Schauen des Phänomenologen braucht ein Sein, dessen es sich mit Hilfe eines Abbildes oder eines Zeichens bemächtigt. Die Schau kann nur ein fertiges Wirkliches vorfinden wollen, aber nicht wie das Urteil durch Anerkennung der unwirklichen Form Wirklichkeit das Wirkliche erst produzieren wollen. In der Lehre des transzendentalen Realismus empfängt so die Phänomenologie, soweit ich sehen kann, erst ihre letzte philosophische Grundlegung. Der Phänomenologe muß in dem erkenntnistheoretischen Gegensatz die Partei des transzendentalen Realisten ergreifen, wenn er über seine Methode zu letzter wissenschaftlicher Klarheit gekommen ist. Und darum muß Husserl, der Phänomenologe, mit seinen eigenen transzendentalidealistischen Grundanschauungen in Konflikt kommen.

Jetzt ist es zu verstehen, wenn es in der Husserlschen Phänomenologie unklar bleibt, ob der Gegenstand der Erkenntnis in einem unwirklichen Geltenden oder in einem Sein zu suchen ist. Die Gedankenkraft der Phänomenologie stört hier die Kreise des transzendentalen Idealismus. Das eine Mal wird Setzung und Setzungsmaterie durch ein Zusammengehören[1]) verbunden sein lassen (Jd. S. 283 f. 288), wobei Husserl sich bei der Anwendung des Terminus „gehören" sich darüber klar ist, daß es sich bei diesem Gehören um ein eigenartiges Einssein handelt. Rechtsgültige Erkenntnis entsteht da, wo Zusammengehöriges anerkannt wird, wo die Form (z. B. der Wirklichkeit) einem (Vorstellungs-) Inhalt zugesprochen wird, zu dem sie gehört, wo nach einer anderen Husserlschen Redeweise ein Vernunftbewußtsein wirklich setzt[2]). Ein Vernunftbewußtsein ist dann eben ein Bewußtsein, das Zusammengehöriges nach einer transzendent geltenden Regel zusammennimmt.

1) Auch bei Husserl gesperrt.

2) So im ganzen 2. Kapitel des IV. Abschnittes.

Nun wird aber unter dem Druck des phänomenologischen Gedankens dieses Zusammen*gehören* als *eigenartiges* Einssein von Setzung und Setzungsmaterie, wie es auch im *Vernunft*bewußtsein implizite enthalten ist, unter der Hand zu einem gewöhnlichen *Einssein*, zu einem schlichten Ineinander. Damit wird der Gegenstand der Erkenntnis zu einem Seinshaften gerade an dem Punkt, wo man nicht mehr im Urteil, sondern in einem urteilsjenseitigen Schauen das Instrument der Erkenntnis sieht. Hier ist der phänomenologische Gedanke am Werk, der dem transzendentalen Idealisten einen Schabernack spielt und ihn nach manchem Umweg schließlich doch vor ein transzendentes Sein geführt hat. So ist also bei Husserl der Gegenstand der Erkenntnis, dessen Geltungscharakter durch die Charakterisierung als Zusammengehörigkeit von Setzung und Materie bereits erkannt war, ständig in Gefahr einer ontologischen Scholastik zu verfallen. Wenn der idealistische Charakter bei Husserl weithin die Oberhand behält, so liegt das nur an der Inkonsequenz Husserls als des Phänomenologen.

Der aufgedeckte Gegensatz läßt sich auch an der schwankenden Stellung der Husserlschen Phänomenologie zum Form-Inhalt-Gegensatz, wie er in der Erkenntnis eine Rolle spielt, deutlich machen. Nach transzendentalidealistischer Meinung wird in der Erkenntnisleistung ein bloßer Vorstellungs*inhalt* durch eine *Form* theoretisch different gemacht. Die transzendentalidealistische Erkenntnistheorie strebt eine Klärung dieser *Formen* an, ihre Probleme sind alles *Form*probleme. Demgegenüber liegt in den phänomenologisch orientierten Teilen der „Ideen“ der Schwerpunkt auf den *materiellen* Wesen. Das Wesen ist im Sinne des Phänomenologen gerade *reiner Inhalt*. Die Schau kann sich erst dann zufrieden geben und ist wahre Wesensschau nur dann, wenn sie *durch alle Form hindurch den reinen Inhalt erfaßt hat*. Aller gestaltende, formende Eingriff ist von Uebel und entfernt vom *Leben*, das man erreichen möchte. Man sieht, wie die Tendenzen der Lebensphilosophie bis in die abstraktesten erkenntnistheoretischen Probleme gedrungen sind. So gilt es also alle *Form* als Hinzutat des Subjekts, als Hinzugebrachtes *zu entfernen*. Freilich hat sich auch

Husserl das Reich des rein Gegenständlichen nach dem Formalen hin verengt[1]). Auch Husserl spricht von Synthesen, die der Wirklichkeit zugrunde liegen. Synthese heißt aber gestaltendes Formen. Husserl kennt weiter den Begriff der Regel, unter deren ordnende, formende Kraft der bloße Vorstellungsinhalt gestellt werden muß, um Erkenntnis zu werden. Das gegebene materiale Wesen, das bei Husserl im Vordergrund steht, wo der Gedanke der Wesensschau vorherrscht, wird durch die Hereinnahme der Regel zum aufgegebenen, zur Aufgabe, zu deren Bewältigung die Regel der transzendenten Forderung nach Zusammenschweißung des Zusammengehörigen Anleitung gibt.

So geht bei Husserl beides nebeneinander her: der Inhalt ist gegeben; die Schau muß ihn nur ungetrübt auffassen. Der Inhalt stellt eine Aufgabe dar, die dadurch gelöst wird, daß ihm eine Form zuerteilt wird. Das eine Mal heißt Erkennen: Formen entfernen, das andere Mal: Formen hinzutun.

Da das Schauen des reinen Inhalts Erkennen nur bleibt, wenn diesem Inhalt ein transzendentes, d. h. bewußtseinsunabhängiges Sein zugeschrieben wird, so muß die Erkenntnisstruktur in diesem Fall transzendental-realistisch gedeutet werden. Da andererseits Erkenntnis als Synthese den transzendentalen Idealismus voraussetzt, begegnen sich in dem entwickelten Gegensatz wieder Idealismus und Realismus.

Schließlich kann auch eine zwiespältige Stellung Husserls zum Systemgedanken aufgezeigt werden. Auch sie ist auf die transzendentalidealistisch-realistische Spannung in seinem Denken zurückzuführen. Als Phänomenologe will Husserl schauen und darf sich konsequenterweise keinen Maßstab über seine Schau stellen lassen. Mit dem System als Leitfaden oder gar als Korrektur seiner Schau kann er nichts anfangen. Der konsequente Phänomenologe muß sich schon den Mantel der Prinzipienlosigkeit umhängen, wie

---

1) D. Baumgardt, Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie 1920 S. 40.

Scheler es tut. Wem die Schau das letzte ist, der muß dem System mißtrauen und argwöhnen, daß es das Wesen verfälsche und vergewaltige. Wer gegen die Formung des reinen Inhalts war, der muß gegen das System sein. Denn das System ist der gesteigertste Ausdruck für den Formwillen und die Formkraft des Erkennens.

So hat denn auch die Phänomenologie nach den Ideen keine anderen Aufgaben als solche deskriptiver Analyse, die in reiner Intuition zu lösen sind. Es werden keine Systeme mittelbarer Deduktion gebaut, nur die Unmittelbarkeit purer Intuition hat das Wort. Es wird nicht konstruierend verfahren (Id. S. 112 f.).

Auf der anderen Seite schätzt doch auch Husserl die Leistung des Systems sehr hoch ein. Nach den „Logischen Untersuchungen" ist Einsichtigkeit eine auf der Strukturgesetzlichkeit des ganzen Gebiets beruhende Eigenschaft [1]). In den Ideen macht sich allerdings der Systemgedanke weniger geltend. Die Gedankenkraft der Phänomenologie hat hier stärker gewirkt. Aber doch auch hier sind noch Rudimente vorhanden, wenn von Wesensgesetzlichkeiten gesprochen wird, die Gegenstandssinn und Noema mit dem geschlossenen System der Noesen verknüpfen (Id. S. 303) oder von der systematisch festgeregelten Weise, in der sich Wahrnehmungsabläufe vollziehen (Id. S. 81). Da wird doch immer von der Einzelevidenz auf den Ausweis im Systemzusammenhang verwiesen.

Auch Reimer [2]) läßt den Systemgedanken einen Hauptplatz innerhalb der phänomenologischen Voraussetzungen einnehmen. Erst im System wird ideale Einsichtigkeit erreicht. Das wäre aber vom Phänomenologen recht — unphänomenologisch gedacht.

Es ist wieder der Gegensatz von transzendentalem Realismus und Idealismus, der sich in diesem Widerstreit von System und

---

1) Das ganze 11. Kapitel der Log. Unters. I² ist eine Rechtfertigung des Systemgedankens als letzter Geltungsbegründung. (S. auch L. U. I² S. 182 ff.)

2) W. Reimer, Der phänomenologische Evidenzbegriff. Kantstudien XXIII 1919 S. 269 ff.

Schau bei Husserl auswirkt. Der transzendentale Idealismus braucht das System, weil er sich aus ihm in letzter Instanz die Geltung für die Einzelerkenntnisse holen muß. Er kann die letzteren ja nicht mit ihrem Urbild vergleichen, wie es dem transzendentalen Realismus möglich ist, der deshalb auf das System in diesem prägnanten Sinn verzichten kann. Für ihn ist das System bei etwaiger Anwendung bloßes Ordnungsschema.

Es erhebt sich jetzt noch die Frage: Wie sind denn die nunmehr in ihrer Gegensätzlichkeit entfalteten Momente bei Husserl zu dem scheinbar einheitlichen Gebilde seiner Phänomenologie verwoben? Das läßt sich am besten an der Reduktionenlehre zeigen.

Es ist nicht bloß von einer Reduktion die Rede. Mehrere greifen ineinander. Als wichtigste wird die phänomenologische eingeführt. Sie bringt die rein transzendentale Sphäre in das Blickfeld der Untersuchung, indem sie die Natur, die Realität ausschaltet. Sie ist von der transzendentalen Fragestellung diktiert, die vom Gegebenen zu den es konstituierenden Voraussetzungen, vom Realen zum Irrealen zurückgeht. Damit wäre eine aller (empirischen) Erfahrung unzugängliche Problemsphäre erreicht. Aber Husserl genügt das noch nicht. Auch dieses transzendental gereinigte Bewußtsein kann nach ihm noch tatsachenwissenschaftlich untersucht werden (Id. S. 113). Als ob hier noch ein Hic et nunc, ein Individuelles vorliegen könne! Man ist doch schon mit diesem ersten Schritt im Unwirklichen, wo es nicht mehrere gleiche Formen Realität gibt, die sich bloß durch ihre verschiedene Stelle unterscheiden. Husserl reduziert trotzdem weiter von dieser „transzendentalen Tatsache" auf das Wesen mit Hilfe der eidetischen Reduktion. In ihr wird erst, soweit ich sehen kann, die spezifisch phänomenologische Leistung vollzogen[1]). Das Charakteristische der Husserlschen Phänomenologie ist es, daß sie die beiden Reduktionen in einer transzendental-eidetischen Reduktion kombiniert. Die eidetische Reduktion wird auf die transzendentale aufgepfropft um sie auszubauen. Die bloß konstruierten Vor-

---

1) Daß es sich bei ihr um eine besondere, von der der phänomenologischen Reduktion verschiedene Leistung handelt, zeigen bes. Id. S. 116, 119.

aussetzungen, die dem Transzendentalidealisten Husserl das letzte sein mußten, genügen dem Phänomenologen Husserl wegen ihres Konstruktionscharakters noch nicht, sie sollen verlebendigt und durch die Schau vorgefunden werden: Die transzendentale Wendung wird zur Wesensschau. Transzendentaler Idealismus überschlägt sich zum transzendentalen Realismus.

Mit der Einsicht in den Gedanken, der transzendentale Wendung Kants und Wesensschau bei Husserl verbindet, ist gleichzeitig die Kritik dieser Verbindung gegeben. Die Besinnung auf die letzte Tendenz beider Gedanken zeigt, daß sie in einer solchen Verbindung auseinanderstreben müssen. Die Wesensschau baut so wenig die transzendentale Fragestellung aus, wie es beabsichtigt wird, daß sie sie vielmehr in ihren Voraussetzungen aufhebt.

Die weitere geschichtliche Entwicklung bestätigt dieses auf systematischem Wege gewonnene Resultat. Bei Scheler wird die Phänomenologie offen gegen den transzendentalen Idealismus ausgespielt [1]). Die Frage, die die Phänomenologie an ihre Objekte stellt, lautet: Was ist gegeben? nicht: Was *kann* gegeben sein? So fragt aber der transzendentale Idealismus. Der große Fehler im Kantischen Denken ist es nach Scheler, die Wirklichkeit als das Ergebnis unserer Betätigung als eines Formens aufzufassen. Das a priori liegt nicht in einer synthetischen Funktion, die ein Chaos ordnet und unsre Welt erst schafft. Es gibt vielmehr nur ein gegenständliches a priori, die gegenständliche Struktur im Erfahrungsgebiet selbst. *Das Grundgesetz zwischen Wesen und Wirklichem hat mit Kants irriger „Kopernikanischer Wendung" nicht das mindeste zu tun.* (Formalismus I 2 S. 474)! Da auf dem Grundgesetz zwischen Wesen und Wirklichem die eidetische Reduktion beruht und der „Kopernikanischen Wendung" Kants die phänomenologische Reduktion entspricht, so heißt das also: die eidetische Reduktion hat mit der phänomenologischen nichts zu tun. Und Husserl hatte sie noch ineinander gestellt. Jetzt haben sie sich als gegensätzlich erkannt: Hie Phänomenologie, hie Kritizismus [2]).

1) Formalismus I 2 S. 454, 472 ff., II S. 130, 246 ff., 267 f.

2) So klingt es auch aus einer Stelle in den Abhandlungen und Auf-

II. Das Wahrheitsproblem.

Der letzte Abschnitt zeigte, daß in der Husserlschen Phänomenologie zwei Tendenzen auseinanderstreben: die rein phänomenologische, die auf das Inhaltliche der Erkenntnis gehend den Schaugedanken in den Mittelpunkt stellt und dadurch das wertvollste realistische Denkmotiv befriedigt und die rein transzendentale, die in ihrer Vollendung den Systemgedanken in sich aufnimmt und damit den idealistischen Typ am reinsten darstellt. Wie konnten aber diese Widersprüche im 1. Teil unentdeckt bleiben? Hätten sie nicht schon am Anfang die Anwendung der phänomenologischen Methode unmöglich machen müssen? Sie kamen dort nicht zum Vorschein, weil die phänomenologische Methode sich dort innerhalb eines berechtigten Anwendungsgebietes bewegte, auf dem Gebiet der Wesensfrage. Hier war von dem ganzen Fragekomplex noch nicht die Rede, auf dessen Bearbeitung sie verzichten muß, um nicht in die aufgedeckten Widersprüche zu geraten. Sie darf die Wahrheitsfrage nicht behandeln wollen, indem sie den methodischen Apparat, der ihr zur Erhebung des Wesens dient, nun auch zur Begründung der Wahrheit verwendet. Dann erscheinen diese Widersprüche in ihrer Methode. Sie bedeuten also kein non liquet. Die Elemente des Gegensatzes dürfen nur nicht gewaltsam ineinander gestellt werden. Das phänomenologische darf das tran-

sätzen heraus (Versuche einer Philosophie des Lebens II S. 205 f.): „Allen Fragen nach sogenannten Kriterien oder Geltungen wird die Evidenz im Haben des Seins, im erlebten Daseinskontakt mit der Sache überall vorangestellt . . . Jede Kriterienfrage erfolgt erst im ausdrücklichen Bewußtsein des mangelnden Sachkontaktes. Alle Kriterien der Wirklichkeit, Wahrheit usw. sind nur nachträgliche Abstraktionen von dem, was denen gegeben war, die im Besitze solcher Sachen selbst lebten. Es sind immer nur die andern, die ewig „Anderen", die sich im Bewußtsein ihrer inneren Geschiedenheit von Sein und Wert usw. an die „Zeichen und Wunder" der Kriterien halten müssen. Jede Kriterienphilosophie — und das ist z. B. der Kantische Kritizismus, darf im Sinn Schelers hinzugefügt werden — macht die Haltung der Türhüter der Dinge zur ursprünglichen und alleinberechtigten Geisteshaltung überhaupt, während alle echte Philosophie der Gast ist, der jegliche offene Tür zu den Sachen benützt, um sie selbstschauend zu ergreifen."

szendentale nicht ausbauen wollen und es dadurch nur sprengen. Das transzendentale darf das phänomenologische nicht in sich aufnehmen wollen und es dadurch in sich aufsaugen. Es bleibt nur noch der eine Weg übrig sie einander n e b e n zuordnen. Ist es aber nicht verlorene Liebesmüh dies zu versuchen, nachdem ihr Widerstreit so radikal aufgedeckt ist? Nein. Es wäre ja denkbar, daß wesensmäßig aus dem Bewußtsein heraus verschiedene Fragen möglich seien, die auf wesensverschiedene Antworten warten und eben mit Hilfe dieser beiden nicht unter einen Hut zu bringenden Verfahrungsweisen diese verschiedenen Antworten erteilt werden könnten. Der dadurch angedeutete Lösungsversuch einer Vereinheitlichung der beiden Momente würde den sachlichen Gehalt der Spannung nicht durch irgendeine Manipulation wegdeuten, sondern nur auf eine Wesenskonstitution des Bewußtseins zurückführen.

Diese aber ist oben schon aufgedeckt, es bedarf jetzt nur noch ihrer genaueren Formulierung. Die drei oberen Bewußtseinshaltungen gründeten mit ihrem gesamten Thesenbestand in einem Urgrund, aus dem sie all ihre Lebenskraft schöpfen. Faßt man sie unter dem Begriff „Erkennen" (in einem weitesten Sinn) zusammen, so können sie jenem Urgrund als dem „Leben" gegenüber gestellt werden. Das ist ein letzter, tiefgehendster für uns unaufhebbarer Dualismus, demgegenüber alle Dualismen der oberen Bewußtseinshaltungen untereinander von untergeordneter Bedeutung sind. Wir nennen ihn das Urphänomen des Bewußtseins.

Dieser Terminus ist also der Ausdruck für die Wesensfeststellung jener dualistischen Grundstruktur. Kein Zufall ist es, daß gerade hier die mannigfaltigsten Probleme sich kreuzen. Hier ist ein Angelpunkt für Weltanschauungsentscheidungen, von hier aus läßt sich auch die erkenntnistheoretische Grundfrage, wie sie vorhin entwickelt worden ist, entscheiden und damit auch die idealistisch-realistische Spannung in ein Licht bringen, daß sie ihre Schärfe verliert, von hier aus erfährt auch die Trennung der Wesens- und Wahrheitsfrage ihre letzte entscheidende Klärung, wie sich noch ergeben wird. Wesensmäßig müssen sich alle Probleme verschlingen im Urphänomen des Bewußtseins.

1.

Nach diesen kurzen Vordeutungen zur Sache selbst. Vorher ist noch zu bemerken, daß alle jetzt folgenden Scheidungen rein logische sind. Raum- und Zeitkategorien sind nur Bilder, die sich nicht vermeiden lassen, wenn möglichste Anschaulichkeit erreicht werden soll. Das psychologische Gewebe, wie es eine empirische Psychologie aufdeckt und wie es dem hier entwickelten logischen Gewebe entspricht, bleibt auch weiterhin wie bisher unberücksichtigt. Dann ist aber auch alles, was hier gleichsam als Geschichte erzählt wird, nicht als Beschreibung eines Werdens in der Zeit zu verstehen, sondern als geschauter Wesenszusammenhang.

Wir verließen am Anfang unserer Untersuchung die natürliche Einstellungsrichtung von innen nach außen, vom Subjekt zum Objekt und blickten in ihr nach rückwärts, in der Richtung vom Objekt zum Subjekt, innenwärts, woher sie gleichsam kommt. Unserem Blick entschwand durch diesen Entschluß die natürliche Welt. Aber damit war es noch nicht genug, wir machten die Tatsachen, auf die wir dabei stießen, noch durchsichtig. Dieser Rückzug nach innen war durch das Streben nach dem „Leben“ bedingt. Bis zum Letzten wollten wir kommen.

Die Lehre Husserls ist bei dieser Darstellung bereits nach unserer obigen Kritik modifiziert. Wir entfernen also das transzendentale Moment aus der von ihm sogenannten phänomenologischen Reduktion, die dann nur ein Zurück von der Welt der Dinge ins Bewußtsein verlangt, aber nicht um von hier aus schon irgendwie Geltung und Wahrheit zu begründen, (wie bei Husserl) und schließen dann die eidetische Reduktion als geradlinige Fortsetzung jenes Restes der phänomenologischen als deren eigentliche Krönung, mit der der Rückgang erst zu seinem vollen Ende kommt, an. So sind wir also zum Wesen gelangt. Wir haben uns frei gemacht vom natürlichen, naiven Realitätsbegriff, der das: „Es ist da“ als die größte aller Selbstverständlichkeiten betrachtet. Wir haben gelernt, daß wir nur vom Bewußtsein her mit seinen Mitteln dieses „Es ist da“ erfassen und bestimmen können. Jedes andere Verfahren wäre der Urtypus eines ὕστερον πρότερον.

Husserl glaubt sich hier am Ziel. Die Täuschung ist dadurch

bewirkt, daß er bei seinem Vorgehen von jener Fragestellung sich bereits mitleiten ließ, die noch vor uns liegt. Im Fortgang tritt jetzt eine Wendung ein. Der Blickstrahl wendet sich von innen nach außen, nach vorwärts und wenn der vom Wesen wieder wegstrebende Blickstrahl nach dem Wesen umschauen könnte, würde er es in einer neuen Struktur sehen. Im Wesen sind eben zwei Strukturen vorhanden. Die eine erschaue ich mit dem das Wesen treffenden Blickstrahl, die andere muß ich voraussetzen im Mich-Wegwenden von ihm.

Zur weiteren Verdeutlichung ein anderes Bild, das gleichzeitig auch weiterführt. Im Wesen zittern zwei ganz verschiedene Wellenlinien. Je nachdem das philosophische Bewußtsein mit der einen oder andern mitschwingt, je nachdem liegt das Wesen in seinem So- oder Anders-Beschaffensein zugrunde. Wie kommt es aber zu diesem verschiedenen Mitschwingen des philosophischen Bewußtseins, das erst die verschiedenen Einblicke in die Wesensstruktur ermöglicht. Diese Frage ist bereits implizite mit unseren erschauten Voraussetzungen mitbeantwortet. Eine Tendenz zum „Leben" hatte unsere natürliche Bewußtseinsrichtung gehemmt. Nun sie aber die phänomenologische Reduktion — abzüglich der transzendentalen Momente — passiert hat und durch die eidetische hindurch auf festen Boden gestoßen ist, ist sie zur Ruhe gekommen. Sie hat das „Leben im Arm gehabt" und schwingt nun wieder im ersten Rhythmus. Das Wesen erscheint ihr nicht mehr wie zuerst als ein Objekt für eine ruhige Betrachtung. Es weist nun über sich hinaus, und zwar nach vorwärts, woher der Blickstrahl es traf, der nun vom „Leben" wieder voreilt zum „Erkennen" (in dem S. 80 definierten Sinn). Der oben aufgedeckte Dualismus ist die Triebfeder des ganzen Prozesses. Das Wesen aber ist die einheitliche Grundlage, von der sich dieser Dualismus abhebt. Das dualistisch konstruierte Bewußtsein und das Wesen sind aufeinander abgestimmt. Das Wesen ist etwas verschiedenes für den verschieden gerichteten Blickstrahl, dessen verschiedene Richtungen durch die beiden Pole des Dualismus bestimmt werden. Kommt der Blickstrahl von außen, so erscheint ihm das Wesen als pures Wesenssein, bei dem er auszuruhen gedenkt, aber mit seiner Ankunft beim Wesenssein kommt

er in den Herrschaftsbereich der anderen Dualismus-Hälfte. Das „Erkennen“ treibt wieder nach vorwärts. Das Bewußtsein fragt anders und das Wesen antwortet anders. Es muß in Geltungsstruktur vorausgesetzt werden. Die Geltung aber steckte im Wesen schon irgendwie drin (s. S. 28). Nur wird sie ihm erst im Wesen durch das Eintauchen des schauenden Blicks in den anderen Dualismuspol eröffnet, wenn auch nicht in derselben Weise des Geschautseins wie das pure Wesenssein.

Das Wesen gilt nun. Es ist wie eine Reaktion des Wesens gegen ein ihm zugemutetes bloßes „Sein“ [1]), wenn es so in seiner Geltung sich dem philosophierenden Bewußtsein fühlbar macht.

Das Wesensein steht am Ende des nach innen (logisch!) gerichteten Blickstrahls, das Gelten am Anfang des nach außen gerichteten. Genauer: indem jenes „Sein“ an den Anfang des neugerichteten Bewußtseinstrahls kommt, bekommt es die Geltungsnuance. Als „Sein“ war das Wesen im Blick, als geltend beherrscht es den Blick. Diese Geltungsnuance ist es, die das Wesen in einen Schein von Wahrheit taucht (s. S. 28). Dieses An- und Ineinander von Wesen und Wahrheit läßt sich nur logisch trennen. Auch wir konnten am Beginn unserer Untersuchung die Wahrheit nicht gänzlich außer acht lassen. Wir unterschieden zwar, aber wir begingen eine unvermeidliche petitio principii, indem wir Wahrheit schon voraussetzten und nur in deren inhaltlicher Näherbestimmung die Aufgabe unserer Wesensfrage sahen. Schon gelegentlich der näheren Darlegung jener petitio (s. S. 28) wurde von Gelten gesprochen. Aber dort war das Gelten bloße Voraussetzung, hier aber decken wir seine Sinnesvoraussetzungen auf, die die Redeweise vom Gelten erst ermöglichen, d. h. wir „begründen“ hier das Gelten, denn ein anderer Sinn kann und darf dem Begründen nicht untergelegt werden.

---

1) Selbstverständlich darf dieses Wesenssein nicht mit dem faktischen Sein, dem Sein im gewöhnlichen Sinn des Worts, der empirischen Realität, dem Wirklichen verwechselt werden. Es liegt ja dem letzteren zugrunde. Erst die dazutretende Geltung macht das Wesenssein zum Tatsachensein der empirischen Realität (Genaueres gehört in eine ausgeführte Erkenntnistheorie).

Wir verfolgen den Weg zurück, den wir gekommen waren. Das Gelten wird jetzt zum sicheren Führer, wenn wir wieder emportauchen in das Tatsachengewirr, aus dem wir zuerst geflüchtet. Jetzt sehen wir die Tatsachen von innen heraus, vom Gelten aus und diese Einstellung ist die rein transzendentale, die so jetzt neben der rein phänomenologischen steht. Beide werden nicht ineinander geschoben. Es verbindet sie aber der wesensmäßig erschaute Dualismus. Die transzendentale Methode geht denselben Weg zurück, den die phänomenologische Methode gekommen war. Von hier aus sind die vielleicht etwas schwerfälligen Darstellungen eingangs dieses Problems zu verstehen und die Korrekturen an der Husserlschen Darstellung zu prüfen.

Die transzendentale Methode ist die eigentliche Wahrheitsmethode — die Ausführungen über das Gelten haben das schon zu zeigen begonnen — so wie die phänomenologische Methode die eigentliche Wesensmethode war. Lückenlos gibt sich der Uebergang von der einen zur andern. Hatte der phänomenologische Teil unserer Arbeit in der Wesensfrage das Bewußtsein an den Anfang gestellt (s. S. 6, 69) und von ihm aus das Wirkliche bestimmt, so stellt der transzendentale Teil in der Wahrheitsfrage den Geltungsgedanken und mit seiner Hilfe die bewußtseinsbestimmte Wirklichkeit in den Mittelpunkt. Das erstere war nur Vorbereitung und Durchgang zum zweiten. Methodischer Anthropozentrismus, der aber in seiner Tendenz zu einem inhaltlichen Wirklichkeits-Zentrismus führt.

Ein kurzer Seitenblick auf die religionspsychologische Methode soll vordeutend unsere Stellung vollends klären. Stellt man die transzendental-psychologische Methode der transzendentalkritischen gegenüber so braucht man das Wort transzendental in einem neutralen Sinn[1]). Das transzendentale Problem im engeren Sinn wird dann erst von der transzendental-kritischen Methode rechtmäßig in Angriff genommen. Die religionspsychologische Methode entspricht dem transzendental-psychologischen Verfahren und hält sich auch innerhalb dieser Fragestellung, greift

1) Wie wir im 1. Teil. Daher zeigten sich auch hier noch nicht die Widersprüche, wie sie im 3. Teil zum Ausdruck kamen.

nicht, wie die phänomenologische Methode Husserls es tut, auf die transzendental-kritische, d. h. in unserer Terminologie die rein transzendentale vor. Von einem Eintragen erkenntnis-kritischer Gesichtspunkte in die Wesensfrage[1]) kann in der religionspsychologischen Methode dann schon gar keine Rede sein. Eine andere Art von Kritik (s. Anm. S. 92 f.), die die religionspsychologische Methode wirklich übt, ist mit Erkenntniskritik bei diesem Vorwurf Pfennigsdorfs verwechselt.

Von hier aus ergibt sich dann auch noch einmal ein Einblick in unser Verhältnis zur Husserlschen Position. Indem er die phänomenologisch-eidetische Reduktion fälschlich für die transzendentale hält, glaubt er (unter dieser falschen Voraussetzung mit Recht) nach der Eruierung des Wesens alles getan zu haben und zuschauend nur betrachten zu brauchen. Er hält infolgedessen sein reines Wesenssein, wie es sich dem von außen kommenden Blick bietet, für das Letzte und Einzige. Er kommt nicht zur Betrachtung des Draußen von Innen heraus, bei der sich erst im Wesen das Gelten erschließt. Er sieht das Wesen immer nur von der Tatsache her, kommt aber nicht dazu, die Tatsache vom Wesen aus zu sehen, was sich erst dem in der transzendentalen Wendung rückkehrenden Blick ergibt. Dazu kommt er aber nicht, da er diese Art des „Sehens" in seinem phänomenologischen Sehen für bereits mit eingeschlossen hält. So erschöpft sich bei ihm das Gelten im reinen, idealen Sein, und nur recht zaghaft macht sich infolge der transzendentalen Rudimente in der phänomenologischen Reduktion der Wert- und Geltungscharakter des Noema bemerkbar (s. S. 74). Was nützt es schließlich auch, in letzte Lebenstiefen zu steigen und sich bei ihnen im Schauen zu vergessen, wenn nicht der rückkehrende Blick das Geschaute fruchtbar macht, das Gelten zum Tatsachenordnen benützt? Wie nahe diese Gefahr des Sich-im-Schauen-Vergessens dem Phänomenologen liegt, zeigt die Schelersche Wendung (vgl. obiges Zitat Schelers gegen Kriterien und Geltung S. 79).

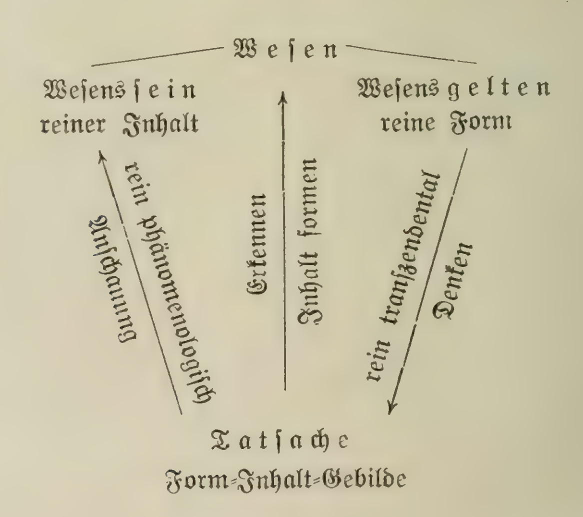
In Kürze zusammengefaßt ist mit den bisherigen Ausführungen der Wesensverhalt gekennzeichnet, der Tatsache, Wesen, Wahrheit

---

1) E. Pfennigsdorf, Religionspsychologie und Apologetik, 1912, S. 13.

ineinander schlingt. Was gezeigt werden sollte, ist, mit andern Worten gesagt, daß das Wesen sich auf Grund einer lebendigen Vertiefung in die bloße Tatsache ergibt und daß wiederum das gleiche Wesen, indem es die bloße Tatsache durchleuchtet, ihr durch sein Gelten Wahrheit verleiht. So führt die eine Linie von der Tatsache zum Wesen hinein und die andere vom Wesen heraus zur Wahrheit. Das Wesen ist also das Band zwischen Tatsache und geltender Wahrheit. Die auf das Wesen gerichtete Untersuchung, die als transzendental-psychologische, wenn man sich der von uns S. 84 geforderten Neutralität erinnert, oder als phänomenologische im reinen, engern Sinn bezeichnet werden kann, ist also der Uebergang von der quaestio facti im strengen Sinn, die sich auf das bloß Tatsächliche richtet, zur transzendentalkritischen, der eigentlich transzendentalen, die die r e i n e n Geltungsfragen behandelt. So erfahren die erstmalig S. 28 ff. aufgerollten Probleme ihre letzte endgültige Klärung.

Auch die im Anschluß an die Kritik Husserls (s. S. 69 ff.) aufgeworfenen Probleme, wie sie aus dem realistisch-idealistischen Gegensatz erwachsen, kommen jetzt in neues Licht. Folgendes Schema mag den bisher dargelegten Wesensverhalt illustrieren und die Darstellung erleichtern.



Die philosophische Besinnung enthüllt die Tatsache, das Gegebene, die empirische Realität oder wie man es sonst nennen mag als ein zusammengesetztes Gebilde. Ihr Wesen enthält eine Zweiheit: Das Wesenssein, formbefreiten Inhalt — das meint Husserl als Phänomenologe, das ganze aus Inhalt und Form bestehende Wesensgefüge meint er als transzendentaler Idealist — und Wesensgelten, reine Form. So ist also die Tatsache ein Form-Inhaltgebilde. In entsprechender Weise entpuppt sich die Sinnleistung, die die Tatsache erfaßt, das Erkennen, als eine komplizierte Leistung. Es greifen zwei Funktionen ineinander, um das für die naive Einstellung einfache Erkennen zustande zu bringen. Es muß Inhalt angeschaut oder geschaut und Form gedacht werden. Indem beides zusammen wirksam ist, wird Inhalt geformt, d. h. erkannt. Jede Leistung für sich allein kommt mit der Gesamtaufgabe nicht zu Rande. Wie Form und Inhalt zusammenkommen müssen, so müssen sich Anschauen und Denken zur Erkenntnisleistung vereinigen. Schon Kant sagt: Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind[1]). Freilich kann die philosophische Besinnung dann zwecks Arbeitsteilung trennen. Sie muß sich aber der Künstlichkeit ihres Tuns bewußt bleiben. Sie kann bloßen Inhalt schauen und nach diesem Ziel ihren Methodenapparat ausbauen und sie kann bloß Form denken und darnach ihre Methode gestalten. So hält sie Wesens- und Wahrheitsfrage auseinander. Darum kann jede der beiden Methoden für sich nur die eine Seite am Ganzen behandeln. Keine kann das Ganze leisten, ohne in Widersprüche zu kommen. Der Phänomenologe kann nur Inhalt schauen, darf aber nicht Form denken wollen. So ist noch einmal Recht und Unrecht der Husserlschen Phänomenologie deutlich.

Trotz Ablehnung einer unberechtigten Ausdehnung des Phänomenologischen über das Gebiet des rein Transzendentalen erfüllt die vorgetragene Auffassung die klassischen Forderungen, die Husserl für eine jede Erkenntnistheorie — und damit natürlich auch für eine übergreifende Theorie der Bewußtseinshaltungen — aufgestellt

---

1) Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 75.

hat (L. U. II 1² S. 20). Rein als „Aufklärung über das ideale Wesen und über den gültigen Sinn des erkennenden Denkens“ sind unsere Ausführungen zu verstehen, nicht als irgendwelche „Erklärung“. Es waren alles Sinnzusammenhänge, die wir in den Blick bekamen, wenn wir uns immer wieder von den Tatsachen abwandten und wir wußten, daß vor ihnen alle „Erklärung“ versagt. „Sinn“ will nicht „erklärt“ sein.

Wir sind aber auch nicht in den Fehler einer überspannten Intuitionsphilosophie verfallen, die „alle Dualismen, die uns von der Wahrheit trennen, zu tilgen und sich sozusagen mitten in die Wahrheit hineinzusetzen“ versucht [1]). Wesen und Wahrheit bleiben für uns getrennt. Das darf uns aber nicht hindern, ihre Wesensbeziehungen zu überschauen.

Wir wenden nun unsere Aufmerksamkeit einer Gedankenreihe zu, die sich eng an die bisherigen Ausführungen anschließt und unsere allgemeine Darstellung der Wahrheitsfrage zu Ende führt. Die Betrachtung soll auf ganze Wesenszusammenhänge ausgedehnt werden. Die phänomenologische Schau erschließt ein Wesen nach dem andern und stellt sie nebeneinander, aber erst bei jener Wendung (s. S. 82 ff.) erschließt sich an diesem Wesenszusammenhang der prägnante Systemgedanke in seiner geltungsbegründenden Kraft. Geltung und System stehen so in unaufhebbarer Wesenskorrelation. Die reine Schau bringt es nicht zu dem System, in dem eben entwickelten prägnanten Sinn. Es liegt zwar derselbe Wesenszusammenhang zugrunde, aber er antwortet dem andersfragenden Bewußtsein anders, je nachdem es phänomenologisch lebengerichtet oder transzendental erkennengerichtet ist. System (in einem weiteren Sinn) ist daher von der transzendentalen Seite her betrachtet etwas anderes als von der phänomenologischen her (transzendental und phänomenologisch in dem strengen Sinn, den sie im Laufe der Untersuchung gewonnen haben. S. auch S. 84).

Das einzelne Wesen ist jetzt nicht mehr, wie in der phänomenologischen Fragestellung zunächst und primär eben ein einzelnes,

---

[1]) J. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit 1918, S. 452.

daß ich evtl. mit einem andern in Wesenszusammenhang erschauen kann. Es erschöpft sich in der transzendentalen Fragestellung in seinem vollen Gehalt erst durch sein Gegründetsein in einem Geltungszusammenhang. Das ist etwas wesentlich Neues. Während dem phänomenologisch forschenden Blick ein: „So i s t es" das letzte war, das er „einsah", ist es dem transzendental forschenden Blick ein: „So s o l l es sein." Der Gedanke der Notwendigkeit leuchtet jetzt mit der neueingestellten Orientierung auf. An die Stelle des „eingesehenen" Nebeneinander, das allerdings auch ein wesensmäßiges war, tritt der „notwendige" Geltungszusammenhang im System. Das ist eben die Wendung von der Wesens- zur Wahrheitsfrage. Wenn in dem Zusammenhang — dieses neutrale Wort als übergreifende Bezeichnung genommen, wie sie System als W e s e n s zusammenhang und System als G e l t u n g s zusammenhang umfaßt — auf den N o t w e n d i g k e i t s charakter, der die Wesen aneinander kettet, reflektiert wird, dann ist man auf die W a h r h e i t s frage eingestellt, treibt transzendentale Methode. Der W e s e n s e i n s i c h t entspricht von jenem andern Standpunkt aus die G e l t u n g s n o t w e n d i g k e i t. Wesen und Geltung, Einsicht und Notwendigkeit entsprechen sich. Unsere Ueberlegungen sind wieder soweit gediehen, daß wir da anknüpfen können, wo wir bei der Betrachtung des religiösen Problems stehen blieben.

2.

Wir waren bei der Entwicklung eben dieses „e i n s i c h t i g e n" Wesenszusammenhangs angelangt und brauchen unser Resultat nur zu übertragen. Dabei ist aber folgendes zu beachten. Unsere vergleichende und beziehende Gegenüberstellung der Wesens- und Wahrheitsfrage bewegte sich in prinzipieller formaler Allgemeinheit. Von jeder besonderen Inhaltlichkeit war abgesehen, wurde doch auch „Erkennen" in einem formal erweiterten Sinn gebraucht. Reflektiert man aber auf die Wesen in ihrer vollen Inhaltlichkeit, so wie sie sich bei Berücksichtigung einer bestimmten Bewußtseinsrichtung — sei es Erkennen, Fühlen usw. — darbieten, so ist dieses „Einsehen", von dem vorhin die Rede war, in bestimmter Weise

modifiziert und damit natürlich auch bei der Wendung zur transzendentalen Wahrheitsfrage der Geltungscharakter. Es blitzt eine besondere Art von Notwendigkeit auf. Reflektiere ich z. B. auf Erkenntnisinhalte als Wesen, indem ich sie schauend überblicke, so ist das dabei auftretende „Einsehen" in bestimmter Weise modifiziert und es taucht auch mit jener bekannten Wendung eine besondere Art von Notwendigkeit auf. Man spricht von logischer Einsicht, Einsicht in einem engeren Sinn und von logischer Notwendigkeit, Denknotwendigkeit, die als solche eine übergreifende Bedeutung in allen theoretischen Bedeutungszusammenhängen hat. Die Wesenszusammenhänge von ethischen Wesen bindet eine andere Art von Einsichtigkeit zusammen, auf Grund der sich nach der Wendung die ethische Geltung konstituiert. Mit der Reflexion auf das Gegründetsein des ethischen Einzelwesens im ethischen Geltungszusammenhange erscheint die ethische Notwendigkeit.

Nicht anders steht es auf religiösem Gebiet. Auch hier kann sinnvoll von einer spezifisch religiösen Geltung geredet werden, die sich über einer besonderen Art des religiösen Einsehens konstituiert, und von einer religiösen Notwendigkeit, die sich gelegentlich der Reflexion des Gegründetseins des religiösen Einzelwesens im religiösen Geltungszusammenhang ergibt.

Dieser besondere Qualitätscharakter des Einsehens und damit im Zusammenhang der Geltung und Notwendigkeit verschafft einem in dieser Weise gleichgearteten Gebiet seine bestimmte einheitliche Farbe, was die Inhaltlichkeit an sich nicht leisten könnte. Nur deshalb ist es möglich kurzweg von Religion, Kunst, Wissenschaft zu reden, deren bloße Inhaltlichkeiten als solche sich oft nicht unterscheiden.

Es würde zu weit führen, die gewonnenen Resultate im einzelnen anzuwenden und sie in dieser Anwendung zu bewähren. Wir müssen immer das Ziel unserer Untersuchung im Auge behalten. Wir wollen ja nur den Problemweg aller Religionsphilosophie vom Wesen zur Wahrheit unter methodischem Gesichtspunkt beleuchten. Und da muß jetzt klar sein: Einer übergreifend theoretisch und zwar spezifisch philosophisch eingestellten Haltung muß sich nach Erreichung der größten Lebensnähe das betrachtete Erleben

auseinanderfalten in einen einsichtigen Wesenszusammenhang, der in wesensnotwendiger Folge zu einem Geltungszusammenhang erhoben werden muß. Das ist also der Weg, den die Theorie geht, wenn sie in ihrer Sprache vom Erleben redet. Es ist nicht selbst jenes Leben, was in ihrer Rede enthalten ist, sie packt es aber in seiner Tiefe und verbürgt so größte Lebensnähe, auch wenn sie es wesensmäßig von sich abrücken muß, um nicht sich selbst zu verlieren. Wir stoßen die Türen ein zu den Sachen und schauen, aber damit ist noch nicht alles getan. Wir dürfen nicht im Schauen aufgehen, „Erkennen" im „Erleben" untergehen lassen. Der Dualismus macht sich geltend, das „Erkennen" fordert seine Rechte. Wir müssen unsere Wendung vollziehen. Die Willkür des Lebens wird gebunden im System.

Hier versagt also die phänomenologische Methode und damit auch die religionspsychologische. Sie hat auch im Gegensatz zur ersteren ihre Schranke erkannt. Sie bleibt stehen vor der Wahrheitsfrage, der sie nur das von ihr erarbeitete Material darreicht, ohne das jene nicht anfangen kann. So ist also die religiöse Wahrheitsfrage die notwendige Ergänzung zur Wesensfrage. Mit ihr kommen wir über das religiöse Bewußtsein hinaus und von der Geltung getragen rückt die bewußtseinsbestimmte religiöse Wirklichkeit in den Mittelpunkt. Wir wenden damit nur früher Gesagtes, das sich in den allgemeinen Untersuchungen ergab (s. S. 69, 84) an [1]).

Es wäre ein Nachgeben gegen einen falschen Erlebnistypus, beim Wesen als solchem stehen zu bleiben, im Besitz des Schauens zu ruhen. Die transzendentale Wendung muß uns das Wesen in dem neuen Lichte der Geltung, der Wahrheit zeigen.

Mit dem allen ist keiner unklaren Vermischung der beiden Probleme das Wort geredet. Gerade unsere Ueberlegungen waren bestimmt zu zeigen, wie es die Wahrheitsfrage mit einem ganz andern Thema zu tun hat wie die Wesensfrage, wie sie sich zwar auf die Wesensfrage aufbaut, wie sie aber deren Auseinanderlegung

1) Es braucht wohl nach allem Bisherigen nicht besonders betont zu werden, daß das „bewußtseinsbestimmt" keine Abhängigkeit der religiösen Wirklichkeit von der individuellen religiösen Bewußtseinshaltung besagen soll.

nicht beeinflussen will. Wenn wir von allem Anfang an die Wesensfrage unter den Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses stellten, so geschah das an seinem Ort deshalb, weil wir es als deskriptives Wesensmoment vorfanden. Wahrheitsinteresse ist aber noch nicht Wahrheit, ist gleichsam nur die Antizipation jener Wendung zu ihr, die in der Konstitution der Wahrheit selbst bei jenem Uebergang ihre Erfüllung findet. Nur was dieses Wahrheitsinteresse wesensmäßig an sich trug, d. h. am religiösen Urphänomen orientiert war, durfte in der Wesensfrage für die Erledigung der Wahrheitsfrage bereitgestellt werden.

Es ist also ein rein innerreligiöser Prozeß, wenn man vom Wesen der Religion zu ihrer Wahrheit fortschreitet, d. h. man braucht nicht über den religiösen Wesens- bzw. Geltungszusammenhang hinausgehen, um die religiöse Wahrheit zu „begründen". Sie ist auch gar nicht anders zu begründen. Sie wäre ja dann keine religiöse Wahrheit mehr, sondern müßte dann rechtmäßig nach den Momenten charakterisiert sein, von denen her jene andere Begründung erfolgt. Daß der religiöse Glaube seine Wahrheit in sich selbst trägt, daß er sich nicht auf ein außer ihm liegendes Moment wesenhaft stützt — daß es faktisch psychologische Nachhilfen für ihn gibt, gehört nicht in den Zusammenhang unserer Wesensbetrachtung — wenn er sich einem Transzendenten gegenüber weiß, das kommt in dieser übergreifend theoretischen Betrachtung zum Ausdruck. Die Darstellung des religiösen Glaubens ist schon ihre Begründung[1]). Die Theorie liefert in dieser Darstellung den „innerreligiösen" Wahrheitsbeweis[2]). Sie schafft

1) Schleiermacher, 2. Sendschreiben an Lücke, Werke I 2 S. 638.

2) Die im „innerreligiösen Wahrheitsbeweis" zur Bearbeitung kommende Aufgabe ist die eigentlich religionskritische, wenn man dem Erkenntnisgebiet wahrhaft analoge Bezeichnungen gebrauchen will. Es stehen also parallel: transzendental(erkenntnis-)kritisch und religionskritisch. Beide behandeln reine Geltungsfragen. Freilich könnte man auch das religionspsychologische, entsprechend dem transzendentalpsychologischen, das zu dem erkenntnispsychologischen Gebiet in wahrer Analogie steht, ein religionskritisches Verfahren nennen. Seine Aufgabe besteht ja in einer Kritik des faktischen Tatbestandes der Religion. Bei dieser Terminologie

dabei nichts Produktives, sie stellt lediglich Erlebnismomente in ihrem — der Theorie — Gewande dar [1]).

3.

Damit eröffnen sich neue Problemreihen. Nach allem Bisherigen ist man genötigt von logischer, ethischer, religiöser Wahrheit zu reden. Jede Einheit scheint verloren. Wo bleibt die Wahrheit? Zur Klärung dieser Frage gälte es, jetzt in der Wahrheitsfrage, die bereits gelegentlich der Wesensfrage gestreifte (s. bes. S. 49 f.) Auseinandersetzung über die Verflechtungen der Bewußtseinshaltungen nutzbar zu machen. Darnach stehen die drei oberen Bewußtseinshaltungen in einem Erlebnisstrom wie Inseln. Wenn dieser Strom aber über seine Ufer flutet und in die wohlumhegten Bezirke des Theoretischen, Aesthetischen und Ethischen hereinbricht, dann macht sich damit wie eine dunkle, unabweisbare Macht das religiöse Leben fühlbar. So rankt sich also — in anderem Bilde gesprochen — dieses aus dem Urgrund des Bewußtseins quellende Leben um die bekannten Bewußtseinshaltungen, an denen man es erfassen kann, erschöpft sich aber nicht in ihnen und gerade da, mit den Kräften, die es aus seiner ureigensten Wurzel saugt, ergreift es seine nur ihm eigene Wahrheit, wie jetzt ergänzend hin-

---

ist dann aber keine Wesensanalogie (Homologie, wie der Biologe sagen würde) zwischen religionskritischem und erkenntnis(transzendental-)kritischem Verfahren vorhanden. Dasselbe ist auch dann der Fall, wenn man das im „rationalen Wahrheitsbeweis der Religion" zum Ausdruck kommende Verfahren — das im folgenden noch dargelegt wird — als religionskritisches bezeichnen wollte. In diesem Fall gibt es überhaupt keine wahre Analogie im Erkenntnisgebiet. In unserem Sinn ist also auf dem Gebiet der Religion die religionskritische Fragestellung (1. Bedeutung) der religionspsychologischen ebenso unterzuordnen, wie auf dem Gebiet der Erkenntnis die erkenntnispsychologische der erkenntniskritischen, wie überhaupt allgemein die Transzendentalpsychologie der Transzendentalkritik. Die in andere Richtung zielenden Aufstellungen Wobbermins, Die religionspsychologische Methode usw. 1913 S. 377 Anm., resultieren nur aus der Nichtbeachtung der wahren Analogien.

1) Man darf den Ausdruck Wahrheitsbeweis nicht mißverstehen. Er ist nur eine Analogie, so wie es die Begriffe Notwendigkeit, Geltung auch sind, wenn sie auf das religiöse Gebiet übertragen werden.

zugefügt werden kann. So stößt sich also die religiöse Wahrheit nicht mit den übrigen Wahrheitsbegriffen, sie geht ja auf etwas ganz anderes, an das jene nicht heranreichen. Andererseits ergibt sich bereits durch die skizzenhafte Ausführung der gemachten Anregung die Wesenseinsicht, daß die Wahrheitsbegriffe nicht *beziehungslos* nebeneinander stehen. Ja, es tut sich wenigstens die Möglichkeit auf, dem letzten diesbezüglichen Problem, *die* Wahrheit betreffend, auf den Leib zu rücken. Dies ausführlich zu zeigen ist hier wieder nicht der Ort. Man käme etwa zu einem im Wesensbestand des sein Objekt glaubensmäßig erfassenden Urgrundes (s. S. 49) gründenden, umfassenden Wahrheitsbegriff, der alle übrigen, auch den religiösen, nach Maßgabe der dualistischen Grundstruktur des Bewußtseins einheitlich unter sich zusammenfassen würde, wobei mit der Auflösung des Dualismus nach seiner „Lebens"-seite hin die religiöse Wahrheit in den Mittelpunkt strebt, während bei der Auflösung nach der „Erkennens"-Seite hin von einer der oberen Bewußtseinshaltungen aus die übergreifende Wahrheit bestimmt wird. Nach diesen schematischen Andeutungen lassen sich alle diese Kombinationen leicht übersehen. Eine genauere Ausführung kann deshalb unterbleiben.

Denn hier, auf unserer methodischen Streife durch die Religionsphilosophie, interessiert uns vor allem das Verhältnis von religiöser und theoretisch-rationaler Wahrheit. In ihm spezialisiert sich zunächst einmal der Dualismus zu greifbarer Gestaltung und gerade hier, wo die religiöse Wahrheit unter den übergreifenden Gesichtspunkt des Theoretischen gebracht wird, muß daran liegen, dieses Verhältnis zu klären. Es ist bereits aus der allgemeinen Betrachtung bekannt: Beide stoßen sich nicht, sie stehen aber auch nicht beziehungslos nebeneinander. Gründet die theoretische Bewußtseinshaltung im vollen Leben des Urgrundes, aus dem auch die Religion quillt, so muß man der religiösen Wahrheit hinsichtlich irgendeines Momentes an ihr und der theoretischen Wahrheit ihren gemeinsamen Ursprung ansehen. Wenn das der Fall ist, dann müssen sich aber auch irgendwelche Fäden aufzeigen lassen, die von der theoretischen Wahrheit zur religiösen oder vielmehr umgekehrt führen. Wir müssen ja diesen Weg von *der rationalen*

Wahrheit zur religiösen gehen, also sachlich genommen rückwärts; denn das theoretische Interesse ist das übergreifende in unserer Untersuchung. Die religiöse Wahrheit soll an die Geltung der theoretischen Wahrheit angeknüpft und so der letzteren nähergebracht werden. Der Inbegriff dieses Verfahrens heiße der „rationale Wahrheitsbeweis der Religion". Er steht mit vollstem Recht am Ende unserer Ausführungen. An einer logisch früheren Stelle konnten wir wesensgemäß gar nicht auf das Problem kommen, das er enthält.

Er „begründet" die Geltung der Religion nicht in dem Sinn, wie es der „innerreligiöse Wahrheitsbeweis" tut. Er geht nur soweit „Pfeile" aufzuzeigen, die in Richtung der religiösen Wahrheit zielen. Es ist mit diesem Wahrheitsbeweis aber ein gefährlich Ding. Gerade er stand von jeher im Mittelpunkt aller Religionsphilosophie, während er hier mehr als Anhang erscheint. Er verdankte diese seine Vorzugsstellung dem unberechtigten Vorgeben, die größten an ihn gestellten Ansprüche zu befriedigen. Er wollte beweisen. Das machte ihn so geachtet. Das kann er aber in unserem Sinn gar nicht, falls man nicht das Wort in einem ganz abgeblaßten Sinn gebrauchen will, wo es nur ein Hinzeigen oder Hinführen bedeuten soll dahin, wo der Glaube dann selbst sprechen muß, also zum religiösen Geltungsgebiet, dessen Geltung bereits der innerreligiöse Wahrheitsbeweis nachwies. Hier ist der Punkt, wo sich die Gefahr einer Rationalisierung der Religion am stärksten geltend macht, wo man schließlich in bester Absicht, der Religion etwas Gutes zu erweisen, sie nur — nach einem Ausdruck E. W. Mayers — zu Tode beweist.

Die wissenschaftliche Problemstellung hat diese Klippe auch heute noch lange nicht überwunden. Besonders in den nach der Orthodoxie zu neigenden Kreisen liebäugelt man mit dem Gedanken, daß die Glaubenswahrheit irgendwie zuerst mit dem Verstand bewiesen werden könnte, bevor der Mensch mit Gefühl und Willen darauf eingehe. Der letzte Rest der alten Gottesbeweise wirkt in dieser Auffassung nach. Auch wenn z. B. Jelke glaubt, daß sich ein intellektuelles Moment aus keiner Gewißheitsfrage, also auch nicht

auf dem Gebiet der Religion, ausscheiden lasse [1]), befindet er sich in demselben Fahrwasser. Er verwechselt bei dieser seiner Behauptung insbesondere *objektiv* und *rational*. Jelke ist vor allem darauf bedacht, die *Objektivität des Glaubensinhaltes* sicherzustellen. Eben das ist aber auch unser Bestreben. Solange sich seine Ausführungen in dieser Richtung bewegen, können wir ganz und gar mit ihm zusammengehen. Wenn er aber glaubt, daß dieser Objektivität ein rational-intellektuelles Beweismoment korrelativ zugehöre, tritt an Stelle des von uns aufgezeigten innerreligiösen Wahrheitsbeweises, der allein die Begründung der religiösen Wahrheit leisten kann, der rationale Wahrheitsbeweis im alten überwundenen Sinn. Und damit wird im Grunde genommen die Religion als Religion aufgelöst. *Denn eine Objektivität, die auch durch intellektuelle Gewißheitsmotive wesentlich mitbedingt ist, ist nicht die, die der religiöse Glaube sich gegenüber weiß.* Man kann etwas *Objektives* sich gegenüber *glauben*, ohne daß ein *rational-intellektuelles* Verfahren zu ihm zu führen braucht. Und das ist hier der Fall.

Es kann dieser Versuch, den rationalen Wahrheitsbeweis im strengen Sinn in den Mittelpunkt zu stellen aber auch die mehr oder minder bewußte Verzweiflungstat eines Bewußtseins sein, das nicht mehr glauben *kann* und Gott in der Weise seiner übrigen Denkobjekte gegenüberhaben will, ihn berechnen will. Damit ist der Sinn des religiösen Glaubens gänzlich zugunsten eines rationalen Faktors verfälscht. Ein Gottesbeweis setzt so, — kraß ausgedrückt — bewußt oder nicht, Zweifel voraus und verschiebt damit den religiösen Sinn [2]). Wir beschränken uns also angesichts dieser Gefahren auf jenes hinführende Hinzeigen.

Das erfordert den Nachweis, daß gewisse Momente an der Struktur oder am Sinn der theoretischen Bewußtseinshaltung in Richtung der religiösen Intentionen weisen. Wir wollen uns hier

1) J. Jelke, Das Problem der Realität und der christliche Glaube, 1916, S. 128.

2) Siehe Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 1895 [4], S. 204.

mit der Aufzeigung eines allgemeinsten begnügen. Wir denken an die Tendenz zum Unendlichen im theoretischen Streben, das ruhelos immer weitertreibt und sich bei der Lösung keiner Frage beruhigt. Soll aber das Streben ein sinnvolles sein, so muß die Möglichkeit eines Zu-Endekommens irgendwie gegeben sein. Im Theoretischen selber ist diese Möglichkeit nicht gegeben. Es liegt in seinem Wesen, daß es immer wieder fragt. So werden wir auf jenen Urgrund zurückverwiesen, der an der im Unendlichen liegenden Transzendenz ruht und damit dem hastenden Vorwärtsdrängen des Erkennens Sinn verleiht. Nur weil das Unendliche dort gegeben, kann es hier zielgebend fungieren. So kann uns in unserer Fragestellung jene stets unbefriedigte Tendenz des Theoretischen zum Unendlichen einen derartigen gesuchten „Pfeil" bedeuten[1]).

Ueberhaupt führt gerade die tiefste Besinnung über das Theoretische zu der Erkenntnis seiner wesenhaften Unselbständigkeit. Ins Geltungsmäßige gewendet führt diese Einsicht hinaus aus dem theoretischen Systemzusammenhang. Man muß einsehen, daß er mit seinem ganzen Bestand in höheren Zusammenhängen gründet. Auf diese Weise kommt man — bei neutraler Haltung zum Dualismus — auf ein umfassendes, allgemeines Geltungssystem, das sich als jenes glaubensmäßige ergibt (s. S. 49, 94). In ihm gründet alles Wesen, aus ihm entspringt alle Geltung. Entscheiden wir uns für die eine oder die andere Seite des Dualismus, so rückt je nachdem die Religion mit ihrer Wahrheit in den Mittelpunkt: Wir haben die größte Lebensnähe erreicht, wir leben an und mit dem Transzendenten — oder das Erkennen: Mit ihm erreichen wir die größte Lebensferne. Die Transzendenz weicht ständig vor uns zurück. Obwohl auf den Schemeln von Theorien und Hypothesen stehend reichen wir nicht an die Transzendenz heran, die wir dort mühelos haben.

Daß unser rationaler Wahrheitsbeweis sich in einem gewissen

---

1) Die hier in gedrängtester Kürze vorgetragenen Gedanken über das Verhältnis von theoretischer und religiöser Wahrheit hoffe ich in Bälde in einer wertphilosophischen Betrachtung der Religion in ausgeführterer Gestalt veröffentlichen zu können.

Sinn erweitert, indem die übergreifende theoretische Betrachtung auch andere Gebiete, vorwiegend das ethische nach derartigen „Pfeilen" durchsucht, sei hier nur angedeutet. Aber auch in seiner engeren Fassung ist sein Inhalt längst nicht erschöpft. Es sei nur erinnert an die Gedankenmotive, die der kosmologische und physikotheologische Gottesbeweis zu seinem Problem liefert, wenn sie aus ihrer rationalistischen Einbettung gelöst werden.

Zusammenfassung und Schluß.

1.

Wir sind hier am Ende und blicken in Kürze nochmals zurück. Mit großen Schritten sind wir einer wissenschaftlichen Behandlung des religiösen Problems nachgegangen, von seinen umstrittenen Anfängen im Gebiet der Wesensfrage an bis zu seinem Endpunkt im „innerreligiösen Wahrheitsbeweis", nebst dem Anhangsproblem in der Gestalt des „rationalen Wahrheitsbeweises". Wir stellten immer das Methodische in den Mittelpunkt. Wenn sich dabei trotzdem inhaltliche Resultate ergaben, so zeigt das nur den innigen Zusammenhang beider.

Unser Leitmotiv war, möglichste Lebensnähe zu erreichen, soweit das überhaupt einer theoretischen Betrachtung, die wesensmäßig von sich abrücken muß, wenn sie sich selbst treu bleiben will, die „Leben tötet", um zu erkennen, möglich ist.

Zu diesem Weg bot sich uns als Führerin die phänomenologische Methode an. Ihre Verwandtschaft mit der religionspsychologischen Methode zeigte der 1. Teil. Ihr Drängen auf Unmittelbarkeit führte uns hier zur Abweisung der bloßen Empirie.

Im Fortgang bei näherem Eingehen auf die Wesensfrage stellte sich heraus, daß es vor allem das methodische Vorgehen war, das zum Vergleich herausforderte. Wir mußten gewisse Resultate ihres Hauptvertreters ablehnen, unbeschadet der Geltung der Methode. Dasselbe Drängen auf Unmittelbarkeit führte uns hier im Gegensatz zur Husserlschen Auffassung zur Abweisung des Rationalismus.

Zu einer weitergreifenden Kritik der phänomenologischen Methode führte uns allerdings der letzte Teil. Es zeigten sich

Risse und Sprünge in ihrem Begriffsapparat. Wir retteten, was zu retten war. So ergab sich das rein Phänomenologische, das auf dem religiösen Gebiet mit dem Religionspsychologischen zusammenfällt. In ihm kommt der Lebensdrang rein zum Ausdruck und ist von der transzendentalen Durchsetzung befreit. Von hier aus war der ganze 1. Teil zu betrachten und die dort allgemein gegebenen Begriffsbestimmungen zu verschärfen. Denn dort ließen wir, feinerer Scheidungen noch unkundig, die Verschiedenheit der Richtungen außer Betracht. Transzendental bedeutete uns ganz allgemein überhaupt ein Inbeziehungsetzen von Akt und Objekt. Eine schärfere Begriffsbestimmung machte sich uns erst in der Wahrheitsfrage fühlbar. Das Moment der Richtung zwang zu differenzieren. So haben sich uns also hier im 3. Teil die Grenzen des phänomenologischen Verfahrens und damit die des Strebens nach Unmittelbarkeit ergeben. Vor der Wahrheitsfrage muß es stehen bleiben. Die Einsicht in die Grenzen des Verfahrens braucht uns aber nicht hindern, seiner Anwendung in den rechtmäßigen Grenzen voll und ganz zuzustimmen. Darf die Wahrheitsfrage nicht phänomenologisch vorgehen, so muß es die Wesensfrage.

2.

Mit einer gewissen Absichtlichkeit sind alle entscheidenden Untersuchungen ganz allgemein durchgeführt worden, ohne dabei die Religion im besondern im Auge zu haben. Es hat das den großen, nicht zu unterschätzenden Vorteil, daß nicht irgend welche bestimmte Interessen, die auf theologischem Gebiet sich immer mit größerer Leidenschaftlichkeit geltend machen als auf anderen Gebieten, den sachlichen Gang der Untersuchung stören. Dem ganzen Verfahren liegt die Voraussetzung zugrunde, daß eine mit umfassendem Verständnis vorgehende Wissenschaft und im weiteren Fortgang Philosophie in ihrer Würdigung des religiösen und speziell christlichen Glaubens mit den Aufstellungen einer systematischen Theologie, wie ich ihre Aufgabe verstehe, im Prinzip übereinstimmen

m u ß. Also keine Einschließung theologischer Arbeit in enge Fachgrenzen oder Wichtig- und Geheimnistuerei mit besonderen Methoden, vor denen die Wissenschaft versage, sondern im Gegenteil engste Zusammenarbeit mit der Philosophie und ihren Problemen. Die T h e o l o g i e s o l l einmal übergreifend W i s s e n s c h a f t sein[1]) und hat als solche keine qualitativ anderen Erkenntnismittel, wie die andern Wissenschaften. Von diesem Gedanken sind die vorliegenden Untersuchungen getragen und sie haben ihre Absicht zum Teil erreicht, wenn man diesen Grundgedanken, den sie voraussetzen, jetzt am Abschluß billigt.

1) Selbstverständlich darf nicht übersehen werden, daß auch nur der religiös Fühlende zu solchen Untersuchungen befähigt ist. Die Berücksichtigung dieses Moments ergibt sich in gewisser Weise schon aus der Forderung des Ausgangs vom religiösen Bewußtsein. Aber hier sollte ja n u r d a s f ü r d i e T h e o l o g i e k o n s t i t u t i v e M o m e n t herausgehoben werden und das ist nun einmal das W i s s e n s c h a f t l i c h e.

